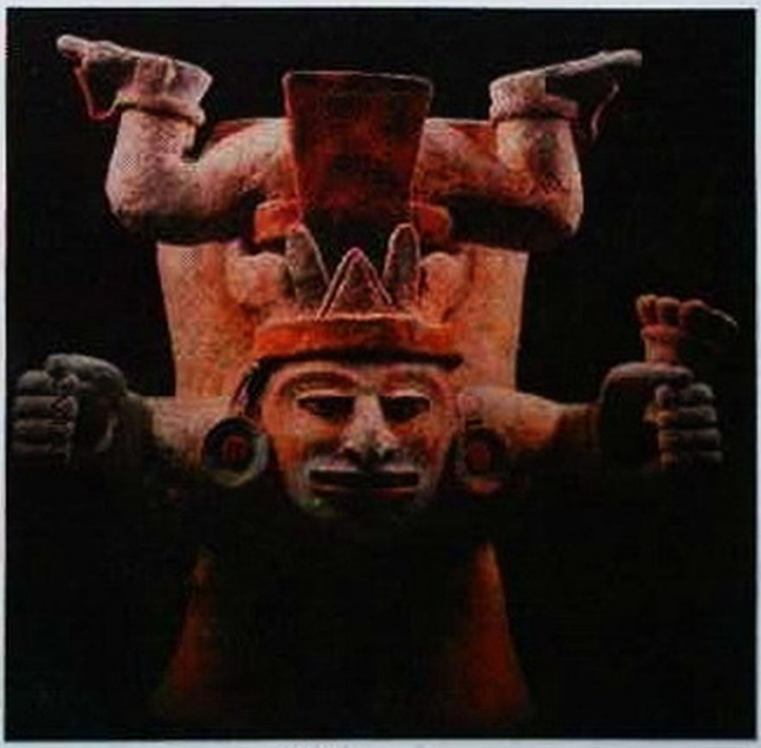
Sociologie
Antropologie

Claude Rivière

SOCIO-ANTROPOLOGIA RELIGIILOR



Collegium

COLLEGIUM

Sociologie, antropologie

Seria Sociologie, antropologie este coordonată
de Elisabeta Stănciulescu

Claude Riviere este profesor de antropologie la Sorbona – Paris V.
De acelaşi autor:
Anthropologie religieuse des Eve de Togo **(NEA, 1981);** ***Les Liturgies politiques*** **(PUF, 1988);** ***Union et procreation en Afrique*** **(L'Harmattan, 1990);** ***Les Rites profanes*** **(PUF, 1995).**

Redactor: Gabriela Scurtu Ilovan
Coperta colecţiei: Angela Rotaru-Serbenco
Claude Riviere, *Socio-anthropologie des religions*
© 1997 Armand Colin/Masson, Paris
© 2000 by Editura POLIROM pentru traducerea în limba română
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. Box 266, 6600 Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale: RIVIERE, CLAUDE
Socio-antropologia religiilor/Claude Riviere; trad. De Mihaela Zoicaş – Iaşi: Polirom, 2000 208 p.,
21 cm – (Collegium. Sociologie, antropologie) Tit. Orig. (fre): *Socio-anthropologie des religions*
Bibliogr. Index
ISBN: 973-683-441-7 I. Zoicaş, Mihaela
316:2
Printed în ROMANIA

Claude Riviere

SOCIO-ANTROPOLOGIA RELIGIILOR

Traducere de Mihaela Zoicaş
POLIROM 2000

CUPRINS

Cuvânt înainte 11

1. Repere pentru un plan de cercetare 12

2. Divizarea ştiinţei religiilor 16

3. Precauţiuni de lectură 19

Partea I DOMENIUL ANTROPOLOGIEI RELIGIOASE 25

Capitolul 1 RELIGIA ŞI SACRUL 25

1. Religia la examenul antropologiei 26

2. Un sacru prea ontologizat 38

DE REŢINUT 50

Capitolul 2 FIGURI IPOTETICE ALE RELIGIEI PRIMITIVE 52

1. Spiritul lucrurilor 53

2. Câteva noţiuni fetiş: totem, mana, tabu 63

DE REŢINUT 75

Capitolul 3 SCURT ISTORIC AL ANTROPOLOGIEI RELIGIOASE 77

1. Primele dezbateri 78

2. Perspective sociologice 84

3. Simboluri şi funcţii 95

DE REŢINUT 104

Partea a II-a CREDINTA ÎN MITURI 105

Capitolul 4 DESCIFRAREA POVESTIRILOR MITICE 105

1. Caracteristici fundamentale ale mitului 107

2. Câteva lecturi posibile 113

3. Temporalitatea miturilor 128

DE REŢINUT 139

Capitolul 5 CREDINŢELE RELIGIOASE: FORME ŞI CONTINUTURI .. 141

1. Fenomenul credinţei 142

2. Conţinutul transcendent al credinţelor religioase 149

3. Concepţiile despre om 156

DE REŢINUT 162

Partea a III-a PRACTICA RITURILOR 163

Capitolul 6 RITUL ÎN TEORIE 163

1. Lămuriri preliminare 164

2. Cum se analizează un rit? 171

3. Geneze false şi interpretări judicioase 181

DE REŢINUT 184

Capitolul 7 PURIFICARE ŞI ATRAGERE A GRAŢIEI 186

1. Rituri de îndepărtare a necurăţiei 187

2. Rugăciunea 194

3. Sacrificiul 200

DE REŢINUT 210

Capitolul 8 SĂRBĂTORI ALE VIEŢII ŞI SEMNE ALE CERULUI 212

1. Riturile ciclului vieţii 213

2. Sărbători ale înnoirii sociale 220

3. Riturile luate ca semne 224

DE REŢINUT 234

Partea a IV-a LA PERIFERIA RELIGIEI 235

Capitolul 9 REINTERPRETAREA MAGIEI 235

1. Interpretări diverse 238

2. Specialişti şi rituri 247

3. Lumea modernă a ocultului 252

DE REŢINUT 256

Capitolul 10 VRĂJITORIA REEXAMINATĂ 257

1. Repere descriptive 259

2. Vrăjitoria în Europa 263

3. Vrăjitoria africană veche şi modernă 272

4. Logici de interpretare a vrăjitoriei 276

DE REŢINUT 280

Capitolul 11 REACTIVAREA SAMANISMULUI 282

1. Puterile dobândite ale şamanului 284

2. Activităţile terapeutice, spirituale şi sociale ale şamanului 291

3. Voga actuală a şamanismului 298

DE REŢINUT 303

Partea a V-a DINAMICILE RELIGIOASE CONTEMPORANE 304

Capitolul 12 RĂCIRE SAU EFERVESCENŢĂ A RELIGIOSULUI? 304

1. O lume laicizată 306

2. Revirimente puternice 316

DE REŢINUT 326

Capitolul 13 MUTAŢII RELIGIOASE DIN LUMEA A TREIA 327

1. Profetisme şi culte noi 328

2. Recurenţe mitice şi rituale 339

3. Despre sincretism 346

DE REŢINUT 355

Concluzie RELIGIE ŞI SOCIETATE POLITICĂ 357

1. Religii etnice şi regalităţi sacre 357

2. Religie şi stratificare socială 362

3. Atitudinile politice ale religiilor 364

4. Puncte de suspensie 367

Bibliografie 368

Cuvânt înainte

Despre religie ştim, desigur, cu toţii câte ceva; problema e însă ce anume ştim şi despre ce religie? Dacă pentru mulţi occidentali religia a ajuns astăzi o preocupare minoră, nu înseamnă că pentru un african sau un srilankez ea nu poate fi importantă. Din punctul de vedere al credinciosului evreu, creştin, musulman sau hindus, cărţile sfinte nu conţin mituri (prea prăfuite!), ci adevărul curat, ca şi cum mitul n-ar fi o modalitate de exprimare a ceea oamenii apreciază ca adevărat. Când îl citim pe Levi-Strauss, ne dăm seama că miturile popoarelor considerate multă vreme sălbatice nu sunt deloc mai ridicole decât miturile Greciei sau Romei antice, atât de admirate de umanişti. O dată ce am cunoscut însă şi alte culturi în afară de cultura noastră, începem să ne întrebăm dacă nu cumva multiplicitatea formelor religioase nu este incompatibilă cu ideea de Adevăr, Bine şi Frumos, principii supreme şi strâns legate între ele, Platon şi Aristotel. Există, oare, o esenţă a divinului care să poată concilia diversele convingeri privitoare la acest subiect? Bine-ar fi ca filosoful sau teologul să deţină răspunsul ultim!

1. Repere pentru un plan de cercetare

Trebuie să procedăm cu mare grijă. A spune: „Religia mea este adevărată, Dumnezeu ni s-a arătat” (orice religie consemnează revelaţii, apariţii, miracole, extaze…) este la fel de lipsit de noimă ca şi a crede că religia este un nor ideologic pe care raţionalizarea şi tehnologia de vârf îl vor destrăma, de parcă secolul al XXI-lea ar constitui punctul terminus al istoriei ştiinţifice şi tehnologice, iar ştiinţa ar putea dezvălui semnificaţia a tot ceea ce există, inclusiv a propriilor noastre opţiuni şi acţiuni.

Ne putem întreba, de asemenea, dacă sensul şi esenţa rămân mereu aceleaşi. Orice religie invocă o tradiţie căreia îi conferă transcendenţa autorităţii. Dar orice tradiţie, omenească fiind, conţine o forţă activă şi care dă naştere la adaptări, la redescoperiri, la reinterpretări pragmatice, jucând întruna şi cu stabilitatea şi cu mişcarea, funcţionând ca memorie colectivă, dar cu un rezervor de semne simbolice mereu regăsite, prelucrate, reactivate selectiv.

Pe măsură ce, în lumea modernă, confruntarea dintre religii ia o amploare din ce în ce mai mare, selecţionarea acelor aspecte pe care ele le valorizează ca semne ale sacrului tinde să devină din ce în ce mai arbitrară. Referirea la transcendenţă nu se mai confundă cu transcendenţa confesională. Prin intermediul unor

texte, vorbe, gesturi, locuri, clădiri, temporalităţi sau persoane, fel de fel de grupuri pornite în căutarea mântuirii recompun mini-transcendenţe orientate către individ, sau transcendenţe medii (trăiri religioase mundane, populare, politice) care răspund unor cerinţe spirituale, dar trădează totodată un pluralism de credinţe din care utopia nu lipseşte, ca să nu mai vorbim de cazul în care, sub masca ateismului, a adeziunii la ştiinţa sau la filosofia epocii, se ascunde căutarea permanentă a sensului vieţii. Ne putem întreba dacă nu cumva ceea ce sociologii numesc religie implicită sau religie metaforică nu este, aşa cum sugerează Daniele Hervieu-Leger amintindu-l pe J. Seguy, mecanismul care structurează religiosul modern. Ultima parte a studiului nostru va fi axată pe dinamicile religioase contemporane.

Mai înainte, vom încerca, într-o primă parte, să precizăm sensul cuvintelor „religie” şi „sacru”, prezentând toate semnificaţiile cu care au fost învestite aceste cuvinte pe parcursul multiplelor reflecţii asupra religiosului ca experienţă trăită, în manifestările lui, precum şi în primele teze ale antropologilor cu privire la cea mai veche religie, presupusă a fi şi cea mai simplă.

Partea a doua se va referi la credinţele în sacralitate, exprimate prin diverse formule, dogme, adeziuni şi mituri, ale căror conţinuturi şi posibile lecturi vom încerca să le conturăm.

În partea a treia, vom examina practicile rituale din diverse culte, pentru a elabora o teorie a lor şi pentru a desprinde câteva

tipuri pregnante – bunăoară rugăciunea, sacrificiul, iniţierea, divinaţia, posedarea.

În partea a patra, vom aborda magia, vrăjitoria, şamanismul – fenomene reactivate în lumea modernă, reinterpretate de antropologie şi despre care se spune că formează periferia religiei, deşi majoritatea acestor practici sunt încorporate în religiile tradiţionale şi chiar în credinţele şi în comportamentele oamenilor din zilele noastre.

În a cincea şi ultima parte, vom lua în discuţie lumea contemporană. Este, oare, laicizarea ei ineluctabilă? Cum anume? Nu observăm atâtea religii populare latente sau regresul unor religii tradiţionale şi, în paralel, revărsări fundamentaliste, sectare, ori pur şi simplu apariţia unor profetisme şi culte noi? În ce contexte apar şi se dezvoltă mesianismele şi sincretismele? Care sunt acestea? De ce? Cum?

Deşi ţine în primul rând de antropologia religioasă (despre care nu există nicio lucrare de sinteză în franceză, în vreme ce Sociologiile religioase încep să abunde), această lucrare se intitulează Socio-antropologia religiilor, deoarece este absolut necesar să reînnoim o mai veche antropologie a religiilor cu o problematică foarte contestată de când religiile aşa-zise tradiţionale şi etnice aflate în pericol se confruntă, pretutindeni în lume, cu religiile universaliste şi de când au loc atâtea schimburi şi interinfluenţe care fac ca astăzi să ne putem sluji de

instrumente analoage pentru a înţelege cultul imperial la Roma şi în Japonia, sacrificiile vedice şi africane, miturile amerindiene şi greceşti, clarviziunea şi ezoterismul geomantului mundang şi ale celebrei Madame Soleil**1**. Recompunerea religiosului nu se face într-un spaţiu închis. Demersul nostru se doreşte modernizator, comparativ şi critic, propunându-şi tot-odată să nu ţină seama de compartimentările disciplinare stricte.

---

[1] Germaine Soleil (Madame Soleil – n. 1913), astrologă şi prezicătoare, animatoare, între 1970 şi 1993, a unei foarte populare emisiuni de televiziune („L'Horoscope de Madame Soleil") (n.t.).

2. Divizarea ştiinţei religiilor

De religios se ocupă atâtea discipline, încât locul demersului nostru trebuie stabilit în raport cu alte abordări:

§ Antropologia religioasă nu se mărgineşte la a descrie, a inventaria, a clasifica faptele religioase; ea priveşte religia ca pe o parte a culturii şi încearcă să explice asemănările şi deosebirile dintre fenomenele religioase din diverse societăţi, fără a privilegia instituţia monoteistă care ne-a modelat conştiinţele nouă, occidentalilor. Antropologia religioasă nu se închide nici în Antichitate, nici în Lumea a Treia, ci se ocupă deopotrivă de riturile nepaleze, de miturile papuaşe, de şamanii din Siberia şi de exorciştii din Bretania. Multă vreme, ea şi-a concentrat atenţia asupra societăţilor mici, cu un grad de cultură redus, uneori arhaice, în care, adeseori, fenomenul tribal şi cel religios se confundă. Antropologia religioasă se angajează, evident, în schimburi de informaţii, de puncte de vedere şi de metode cu o serie de discipline învecinate care îşi propun, toate, să deschidă calea spre înţelegerea religiosului.

§ Sociologia religioasă, aşa cum a inaugurat-o Max Weber, se ocupă cu precădere de religiile Cărţii din sânul marilor civilizaţii, cu o cercetare uneori cuantificată a credinţelor, practicilor şi formelor de organizare religioasă din societăţile complexe şi urbanizate.

§ Istoria religiilor, apărută odată cu evoluţionismul, în secolul al XIX-lea, studiază şi compară instituţii, credinţe şi culte de-a lungul timpului şi în diverse spaţii. Ea urmăreşte dezvoltarea istorică a ideilor şi structurilor religioase, constituind un rezervor de experienţe trecute şi prezente de care antropologul nu se poate dispensa.

§ Psihologia religiei, care cuprinde interpretări psihanalitice, abordează faptele religioase în forma lor existenţială: modalităţi de exprimare a sacrului în om, în funcţie de vârstă, de sex sau de personalitatea de bază; variaţia adeziunilor, trăirea afectivă a ritului…

§ Fenomenologia religiilor porneşte de la principiul că sacrul este resimţit de om ca o sursă de transformare interioară, nu numai ca obiectivare a unui sacru exterior omului, ci ca mărturie a unei relaţii cu o forţă superioară care năpădeşte conştiinţa şi căreia omul îi poartă dragoste, teamă, respect.

§ Filosofia religiei cercetează coerenţa logică a diverselor sisteme religioase şi reflectează asupra teoriilor lor explicative: semnificaţia termenilor-cheie, recurenţe tematice, tipuri de raţionament, influenţe ale unui anume mod de gândire asupra credinciosului şi asupra grupului din care el face parte.

§ Teologia religiilor monoteiste se prezintă ca o ştiinţă normativă condiţionată de credinţa în propriu-i adevăr revelat de Dumnezeu. Se vrea exclusivă şi răspunde la întrebarea: „Ce

trebuie să credem?”. Interpretările teologiei prevalează la un moment dat într-o religie care, drept urmare, rosteşte anateme şi combate erezia aşa cum o înţelege ea.

3. Precauţiuni de lectură

Abordarea teoretică şi metodologică a religiilor expusă în această lucrare de antropologie, care nu se ocupă decât de câteva probleme esenţiale pentru iniţierea în această disciplină, necesită multiple lecturi complementare – de la Frazer la Levi-Strauss, desigur, dar şi unii excelenţi universitari contemporani, cum ar fi Christian Duverger, Michel Cartry, Anne-Marie Losonezy, Alfred Adler sau Andre Mary în Franţa, precum şi mulţi alţi cercetători de pe toate continentele.

Sinteza pe care ne-o impune formatul lucrării ne obligă să comprimăm la maximum ideile şi exemplele – şi, de aceea, survolul istoric al disciplinei poate părea întrucâtva derizoriu, să excludem chiar unele subiecte capitale pentru înţelegerea miturilor şi a riturilor, îndeosebi simbolistica (din fericire, dicţionarele şi enciclopediile oferă informaţii bogate în legătură cu acest subiect care depăşeşte cu mult graniţele religiosului), şi să reducem la câteva rânduri aluzive cercetări ce ocupă mii de pagini de carte sau de revistă.

Oricât de ciudat ar părea, aş dori să-i previn pe cititori în legătură atât cu propriul meu discurs, cât şi cu acelea ale colegilor mei, atrăgându-le atenţia asupra câtorva sensuri greşite, asupra unor grile ruginite şi porţi deschise, dar mai ales rugându-i ca, dacă vor să meargă mai departe, să nu rămână robii

ideilor care li se propun şi care nu sunt niciodată absolut definitive, altminteri cunoaşterea ar fi închisă în limite (cea mai rea dintre iluzii). Eu nu propun decât un bilanţ al cunoaşterii la un moment dat şi pretind ca eventualele dumneavoastră obiecţii să fie însoţite de dovezi provenite din multiple constatări reale, iar nu din opţiuni fanteziste, din date punctuale sau din alegeri dictate de adeziuni.

Orice definiţie este un rezumat simplificator cu scop pedagogic. Ea păcătuieşte adeseori prin aceea că baricadează unele domenii, fiind parţială pentru că nu spune tot şi părtinitoare pentru că privilegiază un model. Rugăciunea nu trebuie concepută doar după modelul creştin al lui Frederic Heiler; Roger Bastide a demonstrat lucrul acesta într-un capitol al cărţii *Le Sacre sauvage* [Sacrul sălbatic]. Iar sacrul însuşi nu răspunde definiţiilor lui Rudolf Otto decât dacă ştim mai înainte, cu precizie, ce sunt fascinantul, cutremurătorul şi misteriosul (şi cum se leagă între ele). Sacrul nu poate fi opus total profanului atâta vreme cât există nenumărate tranzacţii şi mişcări de du-te-vino care împiedică trasarea unor limite riguroase între unul şi celălalt, idee subliniată de cercetătorii moderni, care-l contrazic astfel pe Durkheim. Noţiunea de sacru oscilează între două semnificaţii: ceea ce poartă în sine o putere divină, ceea ce oamenii nu au voie atingă.

Sistemul castelor, care după părerea lui Olivier Herrenschmidt

n-ar exista decât în India, se întemeiază pe o ideologie a purităţii, dar Tal Tamari a dovedit că există caste în multe alte societăţi şi că ele au o concepţie total diferită despre clivajele sociale şi despre noţiunile de pur şi impur. De la Weber încoace, mulţi sociologi substituie definiţiei ideal-tipul, construindu-l ca pe o fortăreaţă inexpugnabilă şi uitând că ideal-tipul lui Dumnezeu a suferit transformări de la religiile cele mai vechi la religiile cele mai recente, că ideal-tipul religiei privilegiază adesea religia la care aderă cercetătorul însuşi, că în multe religii dogma, etica şi ritualul nu sunt administrate de o organizare specifică şi ierarhizată, că un ideal-tip nu este decât un produs instabil, întemeiat pe alegerea unor criterii considerate fundamentale sau secundare de către cel care l-a construit, că el poate fi oricând revizuit, căci, cu timpul, cutare element din religios despre care se spusese că ar fi analogic sau metaforic se dovedeşte mai important decât se crezuse.

Pe de altă parte, etimologia nu trimite decât la o anumită cultură sau la un anume moment al limbajului (de exemplu, indo-european, grec, roman, arab), aşa cum vom vedea în legătură cu miturile şi riturile. Pontiful, chiar roman, nu mai are nimic de-a face cu constructorul de poduri care lega, se pare, două maluri prin procedee magice, orice ar spune Caillois. Cât priveşte originea unei instituţii ca religia, în lipsa unor dovezi istorice, fiecare o presupune şi o recompune în felul lui – de aici,

interpretările diferite pe care le dau evoluţioniştii, etologii, psihanaliştii. Evoluţioniştii schiţează o istorie cu sens unic şi obligatoriu, de exemplu succesiunea magie/religie/ştiinţă; clericii îşi permit să eticheteze judecata sănătoasă, din punctul de vedere al religiei lor, şi aiureala fără sens, de exemplu superstiţia şi magia, în vreme ce altora, care dau ei înşişi un sens vieţii lor, aceste pseudo-nonsensuri le apar tot atât de întemeiate ca şi dogmele, misterele, miracolele, influenţele astrale sau parabolele ce trebuie descifrate.

Îi vom oferi, de asemenea, cititorului tipologii, taxinomii, distincţii, dar precizăm că acestea trebuie luate drept instrumente de reflecţie care doar rareori acoperă totalitatea fenomenelor observate şi care sunt dependente de anumite criterii de clasificare adesea trecute sub tăcere. Toate grilele ruginesc, chiar şi aceea a lui Linne, din botanică; iar în aceste grile, un element valorizat şi socotit esenţial se relativizează şi păleşte, ca soarele Egiptului antic. Multe rituri devin folclor. Misticismului după Troeltsch sau după Sfântul Ioan al Crucii i se opune, în şamanism, posedarea de către spirit. Lucrarea *Genie du christianisme* [Geniul creştinismului] a lui Chateaubriand are drept replică *Genie du paganisme* [Geniul păgânismului] de Mare Auge. Cei care consideră sacrul efervescent sunt nevoiţi să constate lipsa de efervescenţă a ritualismului, căutarea afectivului într-un sacru diferit, cel propus de New Age, de un

budism pentru occidentali, ori de cultul trupului. Iar apologeţii laicizării sau desacralizării trebuie să accentueze sau să atenueze, în funcţie de ţara sau de epoca studiată, pseudo-armătura lor teoretică.

Ar trebui să recunoaştem că ispita unei clasificări superficiale ne încearcă îndeosebi atunci când vrem să depreciem un lucru care ne displace. Dacă secolul al XVIII-lea deschidea larg sacul cu superstiţii, în zilele noastre secta serveşte drept debara sau drept sperietoare apocaliptică, în vreme ce o anume religie, pe care eventual o mărturisim, a fost privită la începuturile ei, de către romani şi evrei deopotrivă, ca o sectă («lat. Secare, a tăia**2**), deoarece se despărţea de trunchiul mamă, şi în vreme ce numeroasele grupuri penticostale care înfloresc pretutindeni în lume la periferia creştinismului se consideră deschise şi neexclusiviste, pur şi simplu ca nişte noi Biserici.

Cât despre uşile deschise, de ce să ne chinuim să le forţăm? Şi, Doamne, câte astfel de uşi există în antropologia religioasă! Dacă am încercat să precizez care este stadiul actual al problemei, am făcut-o în primul rând pentru a-i scuti pe mulţi studenţi să-şi piardă vremea trăgând în sperietori sau luptându-se cu morile de vânt, pentru a-i avertiza să nu-şi bată prea mult capul cu Frazer, Levy-Bruhl, Eliade sau Caillois, care trebuie citiţi de oricine vrea

---

[2] Pentru o explicaţie mai plauzibilă a etimologiei cuvântului sectă, v. infra, p. 154 (n.t.).

să-şi desăvârşească formaţia, dar care sunt astăzi discreditaţi în unele din tezele lor majore.

Să deschidem acum o uşă care nu dă numai într-o sală a paşilor pierduţi…

Partea I DOMENIUL ANTROPOLOGIEI RELIGIOASE

Capitolul 1 RELIGIA ŞI SACRUL

Ce urmărim

Să înţelegem, cu ajutorul etimologiei şi al unor definiţii din ce în ce mai precise, procedând prin eliminare, sensul cuvintelor „religie” şi „sacru”.

Să repunem în discuţie o serie de prejudecăţi legate de mister, revelaţie, monoteism, evoluţie socială.

Să prezentăm obiectul, subiectul, modalităţile de expresie şi funcţiile religiei. Să înţelegem ambiguitatea sacrului şi caracterul variabil al acestuia de-a lungul istoriei şi de la o cultură la alta.

1. Religia la examenul antropologiei

1.1. Religie şi religii

Cu mult înainte de epoca greacă, atât în Sumer cât şi în Egipt, se credea despre anumite fenomene că ar fi o manifestare a prezenţei zeilor. În antichitatea romană, termenul religio desemnează acea sferă, independentă de stat, care defineşte practicile şi credinţele legate de sacru. În *De natura rerum*, epicurianul Lucreţiu arată că omul se teme de puterea zeilor, pe care şi-i imaginează ca aflându-se la originea ordinii lumii; el îşi exprimă prin rituri, şi îndeosebi prin sacrificiu, dependenţa şi supunerea în loc să dobândească adevărata cunoaştere filosofică. Conform stoicului Cicero, religia (din cuvântul *relegere*, a primi cu băgare de seamă, a avea grijă, opus lui *neglegere*, a nu lua în seamă) se defineşte prin cultul închinat zeilor, adevăraţii cârmuitori ai lumii (*De natura deorum*). Pseudo-etimologia *religare* (a lega) nu este decât o născocire creştină ulterioară, elaborată în secolele al III-lea şi al IV-lea de apologeţii Tertulian şi Lactanţiu. În secolul al XIII-lea, adjectivul „religios” se aplică numai celor botezaţi, eremiţi şi monahi, care au făcut legământ de perfecţiune. Extensiunea cuvântului „religie” variază de-a lungul secolelor şi nu se stabilizează decât în Renaştere, când Nicolaus Cusanus, în Pacea credinţei (1453), subliniază deopotrivă universalitatea atitudinii religioase (practici de cult şi rituri) şi diversitatea antropologică a religiilor, de la cultură la

cultură. De reţinut că, la multe popoare, nu există un echivalent al cuvântului „religie”, deşi faptele religioase sunt prezente, fără a fi însă neapărat separate de celelalte instituţii sociale. În secolul al XVII-lea, pentru a se arăta superioritatea revelaţiei, religiei revelate i se opune religia naturală, aceasta din urmă implicând adorarea unei fiinţe supreme, credinţa în nemurirea sufletului şi speranţa mântuirii.

Oricât de limpede ne-ar părea ideea de religie, definiţia religiosului continuă să ridice probleme, deoarece nu există un acord în privinţa criteriilor ei. Supranaturalul? Şi magia presupune existenţa supranaturalului. Zeii? Durkheim subliniază că budismul este o religie fără zei. Spiritele? Credinţele populare forfotesc de spirite, iar credinţa nu este de ajuns ca să putem deosebi o religie de o ideologie profană sau de o societate secretă. În plus, faptul religios e greu de izolat. Avem oare dreptul să-l reducem, chiar şi atunci când vorbim despre societăţile primitive, la totemism (Durkheim) sau la mentalitatea mistică (Levy-Bruhl)? Oare instituţiile şi ritualurile care vorbesc despre boală sunt propriu-zis religioase? Iar dacă în societăţile moderne deosebim destul de uşor sferele parentalului, economicului sau politicului de sfera religioasă, în societăţile tradiţionale aceasta din urmă nu are aceeaşi autonomie.

Din perspectiva călătorilor, de-a lungul atâtor secole de explorare a lumii, religia a fost înţeleasă ca ansamblul cultelor şi

credinţelor, al atitudinilor mentale şi gestuale, pioase şi orientate de diferite concepţii despre un dincolo. Pentru cineva din afara unui sistem, religiile se caracterizează în primul rând prin expresia lor practică, adică prin cultul lor, un ansamblu de conduite cu o mare încărcătură simbolică pentru colectivitate şi un ansamblu de relaţii ce-l unesc pe om cu o realitate pe care el o consideră superioară şi transcendentă. Şi acesta este însă tot un mod aproximativ de exprimare, care abia dacă sugerează continua căutare omenească a unui inaccesibil ce nu se obiectivează decât printr-o credinţă.

1.2. În căutarea unor certitudini

Numeroase întrebări rămase fără răspuns au pus antropologia religioasă în dificultate începând din anii 1870, încât, mai ales după 1945, cercetătorii încep să se consacre unor studii empirice riguroase. Care este cea mai simplă religie? Trebuie să plasăm la origine: monoteismul sau politeismul? Există o schemă evolutivă de depăşire a religiei, universal valabilă? Emoţia precedă ritul sau îi succedă? Impersonalul misterios preexistă ideii de persoană divină? Nu există nicio religie care să nu fie întemeiată pe o tradiţie? Religiile revelate sunt superioare celorlalte?

Să ne oprim, pe rând, asupra fiecăreia din aceste întrebări.

§ Religia cea mai simplă? Ce înseamnă asta? Pe baza căror criterii? Ceea ce a primit în mod abuziv numele de totemism nu

se dovedeşte extrem de complicat, dacă ţinem seama de cele spuse de Elkin, marele specialist în religiile australiene? Peste religiile aşa-zis primitive s-au aşternut tot atâtea secole de istorie (evident, nescrisă) ca şi peste propria noastră societate. Dar poate simplul să explice complexul? Cum ar putea toporul din piatră şlefuită să explice bomba atomică?

§ Monoteism sau politeism iniţial

Ce ştim noi despre origini, după ce atâţia teoreticieni au presupus, fără nicio dovadă solidă, că religia s-a născut ba din experienţa visurilor, ba din teama de fenomene inexplicabile ale naturii, ba din fascinaţia unităţii şi diversităţii lumii? Concepţia pseudo-primitivilor, cum că există un zeu mare care domneşte peste o mulţime de zei mici, corespunde ideii de Fiinţă supremă din unele religii politeiste, iar nu ideii fundamentale a unei religii monoteiste. Iar politeismul este mult mai răspândit în istoria omenirii decât monoteismul, despre care nu există nicio dovadă că s-ar afla la originea credinţelor (Lang, Schmidt) sau că ar reprezenta faza lor finală. Şi câte monoteisme există! Monoteismul iudaic bazat pe alegerea unui popor unic, monoteismul creştin al unui singur Dumnezeu în trei persoane, cel islamic care refuză orice înţeles plural al lui Dumnezeu, cel bantu care-l vede pe Imana ca pe un îndepărtat zeu al cerului. Strâns legată de aceasta este chestiunea monogenezei sau poligenezei omenirii: un singur cuplu zămislit de un singur

Dumnezeu, ori o pluralitate de rase şi de cupluri de primate apărute prin evoluţie. În acest ultim caz, urmările păcatului originar, ca şi oprobriul fiilor lui Ham, se năruiesc!

§ O schemă de evoluţie

Faimoasele secvenţe „istorice” ale lui Comte, Marx, Morgan sau Frazer se deosebesc unele de celelalte în funcţie de criteriile adoptate. Cum ar putea cineva să dovedească însă că există un sens unic al evoluţiei, fără regrese, blocaje sau pierderi? Iar punctul final (altă fantasmă!) este oare omul secolului al XX-lea, credinciosul sau savantul agnostic? Totuşi, merită să studiem religiile popoarelor considerate odinioară primitive sau arhaice, nu pentru a descoperi cine ştie ce esenţă, ci pentru a desprinde câteva trăsături constante ale religiosului, prin abordări comparative lipsite de interferenţe între variabile, întrucât aceste religii s-au dezvoltat în bună parte izolat în diverse părţi ale lumii, în vreme ce iudaismul, creştinismul, islamismul s-au influenţat reciproc, ca şi hinduismul, budismul, jainismul, taoismul, şintoismul…

§ Emoţia colectivă legată de rit

Câte rituri nu se săvârşesc fără prea multe emoţii, atât din partea celor care le oficiază, cât şi din partea credincioşilor! Caillois nu e singurul care a subliniat transformarea religiosului în rutină şi care a demonstrat că nu teama indică atitudinea religioasă. Şi apoi, multe alte acte în afară de rit, în primul rând

dragostea, procură emoţii intense. Omul care, de frică, o ia la fugă din faţa unui urs nu săvârşeşte un act propriu-zis religios. Iar magicianul, ca şi preotul, adesea mai mult domoleşte decât tulbură.

§ Misterul impersonal înaintea ideii de formă divină personală

Este obiceiul nostru de a-i antropomorfiza pe zei mai îndreptăţit decât credinţa într-o putere universală? Iar oamenii sunt [făcuţi] după chipul zeilor mai mult decât sunt zeii [făcuţi] după chipul oamenilor?

§ O tradiţie?

Religia se prezintă ca un discurs tradiţional, oricare ar fi conţinutul credinţei. La fel se întâmplă însă cu orice cultură care îşi întemeiază pe datină autoritatea pe care o exercită asupra indivizilor şi grupurilor, pentru că ea îşi sprijină sistemul de valori pe instituţii şi credinţe mai mult sau mai puţin sacre şi pentru că, subliniind continuitatea dintre trecut şi prezent, ea semnifică unitatea şi omogenitatea unui grup, slujind totodată drept mijloc de identificare a personalităţii acelui grup. Dar model care să se repete identic, fidelitate absolută în reiterare, aşa ceva nu există! Mişcării de uitare şi de erodare îi corespunde un curent de veşnice înnoiri şi acreditări. Contestată, orice religie se întăreşte graţie unor virtuozi religioşi (cf. Weber) care afirmă că se supun unei ordini ce îi depăşeşte. De-a lungul istoriei, orice patrimoniu simbolic derivă, se adaptează, se reinventează.

§ Prestigiul revelaţiei?

Ştim prea bine că orice religie se consideră obiectul unei revelaţii, prin vis, oracol, divinaţie, transă sau printr-o inspiraţie diurnă despre care se crede că ar fi glasul unui spirit ce îi vorbeşte unei inimi curate. Cum au stat lucrurile cu Moise sau cu Mahomed, care aparţin unor civilizaţii cu dominantă orală, apoi cu Luther şi cu Calvin? De fapt, diferenţa în efectul de seducţie o face nu atât revelaţia, cât scrierea, apreciată ca fiind poarta spre ştiinţa modernă.

Omul, cu imaginarul, inteligenţa şi emoţiile lui, este întotdeauna acela care proclamă caracterul revelat al religiei sale. El este cel care o crede adevărată, respingându-le pe toate celelalte. El este cel care trasează limitele dintre sacru şi profan. Problema e că nu toţi oamenii cred în acelaşi lucru.

1.3. Câmpul specific al religiosului

Definirea antropologiei religioase ca domeniu al simbolicului nu ne este de prea mare ajutor, în condiţiile în care schimbul economic, politicul, limbajul sunt şi ele încărcate de simboluri ce valorizează experienţa umană. Câmpul religiosului, sur-prins sub diverse unghiuri aşa cum am văzut în introducere, poate fi descris schematic astfel:

§ Religia are ca obiect, pe de o parte, puterile (Dumnezeu, genii, mana, fetişuri, strămoşi, demoni…) şi, pe de altă parte, mediile

sacre în care se ascund forţe (pietrele, copacii, apa, focul, animalele etc..);

§ Subiectul religiei este, desigur, omul sacru (regele, preotul, sfântul, magicianul) dar şi comunitatea culturală (clan, biserică, sectă, confrerie), precum şi elementele aşa-zis spirituale din om (suflet, umbre, duhuri);

§ Expresiile experienţei religioase sunt deopotrivă teoretice (credinţe, mituri, doctrine), practice (culte, rituri, sărbători, acte magice), sociologice (tipuri de legături sociale în cadrul unei organizaţii religioase), culturale (variabile de la o arie la alta, precum şi în funcţie de formele de economie dominantă: religia războinicului, a negustorului, a agricultorului) şi istorice, de vreme ce, de-a lungul epocilor, viaţa religioasă înregistrează mutaţii.

S-ar cuveni, poate, să insistăm asupra aspectelor imaginare şi emoţionale. Pentru Clifford Geertz, „religia este un sistem de simboluri care acţionează astfel încât să trezească în oameni motivaţii şi dispoziţii puternice, profunde şi durabile, formulând concepţii de ordin general cu privire la existenţă şi conferind acestor concepţii o aparenţă de realitate atât de credibilă, încât motivaţiile şi dispoziţiile respective par să se sprijine numai pe realitate” (Gertz, 1966, p. 4).

1.4. Funcţiile religiei

Din punctul de vedere al principalelor ei funcţii şi la modul schematic, vom spune că religia este:

§ explicativă, în sensul că oferă explicaţii provizorii, în condiţiile unei cunoaşteri empirice deficitare;

Câmpul religiosului după Pierre Bourdieu

Prezentare generală:

„Ideea de bază (a lui Bourdieu) o constituie noţiunea de câmp religios, care implică următoarele elemente conceptuale: religia este un ansamblu de bunuri simbolice privitoare la sfera sacrului. Asupra acestor bunuri, un grup de specialişti ai sacrului exercită o putere de definire, producere şi reproducere. Această putere face să apară, în interiorul câmpului, o ierarhie întemeiată pe puterea şi priceperea de a defini ce e bine să creadă oamenii: drept urmare, înăuntrul câmpului va exista întotdeauna o diferenţă de poziţie între specialiştii şi nespecialiştii sacrului (laicii). Aceştia din urmă sunt primii destinatari ai unui proces de impunere de habitusuri rituale şi mentale menite, pe de o parte, să asigure legitimarea internă a câmpului religios şi, pe de altă parte, să pună la dispoziţia indivizilor un sistem de semnificaţii în măsură să explice, pentru fiecare caz în parte, „cum să-ţi mântuieşti sufletul” şi „cum să reuşeşti în viaţă”. Diferenţierea internă a câmpului religios poartă în ea o conflictualitate latentă care se manifestă, de exemplu, atunci când un grup de

nespecialişti ai sacrului încearcă să definească, altfel decât specialiştii sacrului şi în paralel cu ei, capitalul simbolic care s-a sedimentat de-a lungul timpului în câmpul religios".

Sabino Acquaviva şi Enzo Pace, *La Sociologie des religions*, Paris, Cerf, 1994, p. 61.

Critică, de Daniele Hervieu-Leger:

„întreaga problematică a câmpului religios dezvoltată de Pierre Bourdieu este foarte utilă şi fecundă în analiza luptelor ce se dau în sânul confesiunilor creştine şi care urmăresc obţinerea hegemoniei asupra tradiţiei legitime. Această problematică este deja mai greu de pus în practică în cazul religiilor monoteiste (cum ar fi iudaismul sau islamul) unde opoziţia dintre clerici şi laici nu are acelaşi caracter formal. Când se urmăreşte însă evaluarea dimensiunii religioase a unor fenomene sociale care nu mai au nicio legătură sau au cel mult o legătură din ce în ce mai îndepărtată cu religiile istorice, în sensul strict al cuvântului, problematica lui Pierre Bourdieu devine [prea] puţin operantă. În sfârşit, ea nu e de prea mare ajutor în analiza tendinţelor unei modernităţi laice în care producţia şi circulaţia bunurilor simblico-religioase scapă din ce în ce mai mult regle-mentărilor instituţionale".

Daniele Hervieu-Leger, *La Religion pour memoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 162.

Organizatoare, prin ordinea pe care o presupune şi urmăreşte s-o menţină în univers;

Securizantă, prin aceea că aduce la un nivel suportabil teama şi tensiunile psihice, prin credinţă şi prin speranţa că există o dreptate;

Integrativă, prin aceea că acţionează ca un mecanism de control social, fiind legată de o morală a respectului şi a sancţiunii, dar şi pentru că dă naştere unei comuniuni între credincioşi.

Există destule variante la aceste teme şi destule critici. După opinia lui Andrew Lang, credinţa în Dumnezeu rezultă din dorinţa de a găsi o cauză logică universului. Agnosticul e de părere că ştiinţa a început să facă aceasta mult mai bine decât religia, ceea ce explică regresul miturilor şi transformarea lor în legende. Ideea că religia ar avea drept scop constituirea unei bolţi imuabile de credinţe cosmogonice prin referirea la un timp originar rezistent la uzură, la un spaţiu de geneză nefărâmiţat, la o omenire primordială şi ideală nu este decât proiecţia dorinţei de a dispune de repere unificatoare şi clasificatoare. Nimic nu dovedeşte însă că ar exista o origine unică a omului, un păcat originar şi o axă a lumii, după cum nimic nu dovedeşte că ordinea nu ar trebui să cedeze locul progresului şi jocului unor dezordini parţiale. Este adevărat totuşi că, răspunzând unei căutări a sensului, religia este cu atât mai mult resimţită ca

adevărată, cu cât îl ajută pe om să dea unitate existenţei lui.

Elementul motor al credinţei este, fără îndoială, de ordin afectiv: risipirea neliniştii şi nesiguranţei, ataşamentul faţă de familia care ne-a socializat într-o anume religie. Împăcarea cu o natură ostilă sau misterioasă, triumful asupra morţii prin ritualizarea a tot ceea ce are legătură cu lumea de dincolo şi prin credinţa într-o viaţă post mortem răspund unei dorinţe de comuniune binefăcătoare cu viaţa universului cel puţin tot atât cât unei dorinţe de cunoaştere.

Consensul? Îl asigură şi sărbătorile profane şi codurile de politeţe. Cât priveşte ordinea socială, politicul (puterea executivă, legislativă, judecătorească) o face să funcţioneze tot atât de bine ca şi strămoşii despre care se presupune că sancţionează comportamentele deviante. Iar politicul vizează ordinea socială globală, şi nu mica ordine internă a unei comunităţi de credincioşi.

În privinţa raporturilor ei cu societatea, vom observa că religia depinde în mod direct de cadrele sociale pe care le exprimă, dar că ea modelează totodată structura socială prin justificări mitice, prin sacralizarea unor ierarhii şi codificarea unor activităţi, lucruri pe care le vom examina mai pe larg în încheierea acestei lucrări (Religie şi societate).

2. Un sacru prea ontologizat

2.1. Halo semantic

Cuvântul „sacru” şi-a păstrat în bună măsură sensul etimologic. Este interesant să remarcăm în rădăcina greacă *sak* ideea unui sac de pânză groasă, din păr de capră, folosit ca filtru (*sakkeo* – „a filtra”, după Herodot). Lichidul filtrat se separă de impurităţi. *Kadosh*, în ebraică, înseamnă deopotrivă „sacru” şi „despărţit”. În arabă, din *harram*, pe care noi îl traducem prin „sacru” şi care înseamnă „dat la o parte, interzis”, a derivat harem, clădirea separată destinată femeilor.

Cuvântul latin *sacer* (consacrat zeilor) se referă la persoane (*sacerdos*), regi (*imperator*), magistraţi în exerciţiul prestigioasei lor funcţiuni. Sancire înseamnă a despărţi, a face inviolabil şi a sancţiona încălcarea unei astfel de interdicţii. Latinescul *sanctus* desemnează un om, un loc, o lege, un lucru-obiect de veneraţie şi de teamă. Grecescul *hagios* evocă îndeosebi măreţia divină şi teama în faţa supra-naturalului (derivat: „hagiografie”, sau biografia unui sfânt). După Homer, *hieros* e un semn de forţă însufleţitoare (cuvinte derivate: „hieratic”, „hierofanie”).

Pe scurt, ideea de sacru o implică pe aceea de superioritate şi, în mod corelativ, de dependenţă şi de supunere; divinul trimite la măreţia absolută a zeului, la perfecţiunea şi puterea lui; sfântul, legat de proiectul biblic de sanctificare a omului, ar însemna mai

curând ridicarea la supraomenesc; termenul latinesc numen (de la care a derivat adjectivul „numinos”: ceea ce ascunde o forţă sacră) desemnează manifestarea acţiunii personale a unui zeu.

Noţiunea de sacru a fost teoretizată ca noţiune centrală, substituindu-se întrucâtva celei de religios, de-abia la începutul secolului al XX-lea, de către Durkheim, Otto, Van der Leeuw, Eliade, Caillois şi alţii, ca să nu mai vorbim de Laura Makarius, care a subliniat legătura dintre sacru şi încălcarea interdicţiior, sau de Rene Girard, care-i găseşte obârşia într-o violenţă originară.

Durkheim şi Mauss consideră sacrul o forţă colectivă esenţială pentru organizarea socială şi îi atribuie ca sursă societatea. Sacrul formează cu profanul o pereche, ca aversul şi reversul unei medalii, însă cu o diferenţă de potenţial, lumea împărţindu-se în aceste două domenii, identificate mai degrabă cu distincţia confesional/laic, decât cu distincţia pur/impur (sacrul are ambele caractere) sau cu opoziţia spiritual/lumesc. O permutare se produce aşadar la Durkheim, întrucât nu Dumnezeu, ci oamenii, prin voinţa lor comună, sunt acum întemeietorii societăţii, zeii nemaifiind decât avatarul socialului, iar sacrul divinizarea societăţii. Cum contractul social înlocuieşte imaginarul întemeierii, puterea politică nu mai apare ca decurgând din puterea divină, ci aceasta din urmă apare ca alibi al unei legitimări sociale. Aşa cum mana, forţă colectivă şi

impersonală, despre care vom mai vorbi, este elementul misterios care dă valoare oamenilor şi lucrurilor, tot astfel totemul simbolizează în *Les Formes elementaires de la vie religieuse* (1912) forţa societăţii, sufletul reducându-se la o mana individualizată. Tabuul exprimă interdicţia prin care societatea sacralizează, judecă şi sancţionează.

Profanul şi sacrul

„Domeniul profanului se prezintă ca domeniul faptelor obişnuite, al gesturilor care nu necesită luarea vreunei precauţii şi care au loc în spaţiul marginal, adesea îngust, lăsat omului pentru a desfăşura liber activitatea. Lumea sacrului, dim-potrivă, apare ca lumea a ceea ce este primejdios sau interzis: omul nu se poate apropia de ea fără să stârnească forţe pe care nu le poate stăpâni şi cu care nu poate lupta. Totuşi, fără ajutorul lor, orice şi-ar propune el să facă ar fi sortit eşecului. În ele se află sursa oricărei izbânzi, a oricărei puteri, a oricărei averi. Numai că trebuie să ne fie frică, solicitându-le, să nu devenim prima lor victimă."

Roger Caillois, *L'Homme et le Sacre*,

Paris, Gallimard, 1950, pp. 24-25 (ediţia I: 1939).

Sacrul în concepţia lui Eliade

„1) sacrul este calitativ diferit de profan; cu toate acestea, el se

poate manifesta oricum şi oriunde în lumea profană, având capacitatea de a transforma orice obiect cosmic în paradox prin intermediul hierofaniei (în sensul că obiectul încetează să mai fie el însuşi, ca obiect cosmic, deşi în aparenţă rămâne neschimbat);

2) dialectica sacrului este valabilă pentru toate religiile şi nu numai pentru aşa-zisele «forme primitive». Această dialectică se verifică atât în «cultul» pietre-lor şi al copacilor, cât şi în concepţia savantă a avatarurilor indiene sau în misterul capital al întrupării;

3) nicăieri nu se întâlnesc doar hierofanii elementare (cratofaniile insolitului, ale extraordinarului, ale noului: mana etc..), ci şi urme ale unor forme religioase considerate, din unghiul concepţiilor evoluţioniste, superioare (Fiinţe supreme, legi morale, mitologii etc..);

4) întâlnim pretutindeni, chiar în afara acestor urme de forme religioase superioare, un sistem în care îşi află locul hierofaniile elementare. «Sistemul» nu e alcătuit numai din acestea din urmă; în compunerea lui intră toate experienţele religioase ale tribului (mana, cratofaniile insolitului etc… totemismul, cultul strămoşilor etc..), precum şi un corpus de tradiţii teoretice care nu se reduc la hierofaniile elementare: de exemplu, miturile despre originea lumii şi a speciei umane, justificarea mitică a condiţiei umane actuale, valorizarea teoretică a riturilor, concepţiile morale etc..”

Mircea Eliade, *Traite d'histoire des religions*,
Paris, Payot, 1949, pp. 38-39.

Ca şi N. Soderblom, care explică originea psihologică a conceptului de sacru prin reacţia la faptele surprinzătoare, ce revelează existenţa supranaturalului, Rudolf Otto, care se înscrie astfel în tradiţia pietistă protestantă, face din forţa sacrului – noţiune, crede el, comună, sub un nume sau altul, tuturor religiilor – izvorul spiritual al cunoaşterii lui Dumnezeu. În lucrarea sa Le Sacre (1917), Otto pretinde că ajunge la esenţa religiei interesându-se de experienţa originală, incomunicabilă şi care nu seamănă cu nicio altă experienţă, prin care omul îl simte pe Dumnezeu ca origine şi cauză transcendentă a tot ceea ce există. Insistând asupra raportului nemijlocit cu forţe religioase imperioase şi ocrotitoare, auguste şi binefăcătoare, Otto înţelege sacrul deopotrivă ca numinos (forţă care înglobează divinul personal şi mana impersonală, după Durkheim), ca valoare şi ca o categorie a priori a spiritului. Din sentimentul de a fi o creatură izvorăşte respectul faţă de sacrul respingător şi fermecător, pur şi impur, benefic şi nefast, a cărui esenţă este redată de cuvintele latineşti: *fascinans*, *tremendum*, *mysterium*. Misterul din *majestas* îl fascinează pe omul păcătos şi, în acelaşi timp, îi insuflă o spaimă mistică.

În loc să se concentreze asupra experienţei interioare a sacrului,

pe care-l recunoaşte totuşi ca pe un dat imediat al conştiinţei, Mircea Eliade se ocupă cu precădere de revelaţia istorică a sacrului şi de reprezentările lui hierofanice (*hieros*: sacru, *phanein*: a apărea), în parte pe linia fenomenologiei lui G. Van der Leeuw.

Echivalent al puterii, al realităţii prin excelenţă, şi saturat de fiinţă, sacrul – binefăcător şi primejdios – se dezvăluie ca putere transcendentă prin semne, dar niciodată pe de-a-ntregul sau în mod direct. Autorul face distincţie între, pe de o parte, morfologia sacrului (obiecte mediatoare, animale, plante, zei, oameni veneraţi, rituri ce repetă arhetipuri transcendente lizibile în mituri şi simboluri) şi, pe de altă parte, modalităţile sacrului (interpretări diverse ale aceleiaşi hierofanii de către grupuri de credincioşi diferite: elitele religioase, marea masă a laicilor).

Ca şi Otto, Eliade deplasează problematica teologicului spre sacru, dar, dacă sacrul n-ar fi avatarul Dumnezeului Occidentului, ar mai fi el altceva decât o simplă credinţă, ca în celelalte religii, din moment ce conţinutul credinţelor, miturilor, riturilor şi simbolurilor variază? Este oare mai corect să judecăm sacrul ca saturat de putere, decât să judecăm profanul drept realitate îndoielnică? Este important sau derizoriu să spunem: Dumnezeu există, de vreme ce sacrul se arată omului? Dar despre ce dumnezeu şi despre ce sacru poate fi vorba, dacă lăsăm deoparte ideile colective şi contradictorii pe care le avem în

legătură cu aceste subiecte?

În loc să concepem sacrul şi profanul ca pe două lucruri separate şi antinomice, trebuie să încercăm să sesizăm zonele lor comune, punctele în care se suprapun aceste categorii neîncremenite în istorie şi care comportă trepte: de la sacralitatea difuză la fascinaţia insuportabilă în faţa unui Dumnezeu pe care hitiţii şi-l închipuiau ca pe o fiinţă de lumină, orbitor de strălucitoare.

2.2. Variabilitatea şi istoricitatea sacrului

Chiar dacă admitem că sacrul ascunde realităţi nebănuite, tot rămânem uimiţi de diversitatea acestora, de interpretările neconcordante, de caracterul contagios al sacrului, de localizările lui în natură (o piatră sau un copac sacru), în lumea cerească (zei, îngeri şi demoni), în istoria socială (strămoşi veneraţi), în individ (mistic sau sfânt). Ce este forţa supranaturală care li se atribuie? Şi, chiar dacă recunoaştem trei dimensiuni ale sacrului:

Teocentrică – axată pe un zeu care uneori se întrepătrunde cu reprezentările despre omul ideal sau care este ţinut departe de turpitudinile omeneşti (*deus remotus*);

Cosmocentrică – axată pe natura celestă sau telurică;

Antropocentrică – axată pe om, pe desăvârşirea lui morală sau pe un politeism cu chip uman, este greu de apreciat ponderea fiecăruia dintre aceste aspecte.

Raportarea la o singură credinţă religioasă, de obicei cea creştină, nu este de-ajuns pentru a putea defini sacrul. Mai mult, chiar în sânul aceleiaşi religii, vom observa că există o deosebire între administrarea sacrului de către specialişti şi experienţa imediată a sacrului, uneori emoţie venită din adâncuri, trăirea religioasă subiectivă putând scurtcircuita expresia doctrinală şi rituală a unei credinţe instituţionalizate. Aşa cum o ştiinţă a religiei nu se poate întemeia pe un act de credinţă în revelaţie sau în experienţa unei transcendenţe care s-ar impune ca necesară în afara oricărei perspective critice, tot astfel nu se poate afirma că modalităţile sacrului sunt coerente, necontradictorii, integrabile şi complementare, dată fiind eterogenitatea structurală a miturilor, riturilor, formelor divine sau credinţelor, într-o multitudine de universuri mentale şi sociale. Pe scurt, afirmaţiile lui Otto, Soderblom, Eliade în legătură cu ireductibilitatea sacrului transistoric nu sunt susţinute de dovezi.

2.3. Dialectica fluctuantă a sacrului şi profanului

Distincţia sacru/profan, care marchează diferenţa şi transcendenţa, este oare o constantă a oricărei vieţi religioase? În realitate, în cadrul religiilor sistematizate, liniile de demarcaţie dintre unul şi celălalt sunt determinate empiric de către autorităţile care profesează aceste religii. Caillois spune în

L'Homme et le Sacre că, în multe societăţi, nu există distincţia religios/laic sau lumesc, sacru/profan. Religia se manifestă în viaţa de zi cu zi: în hrană, îmbrăcăminte, dispunerea locuinţelor, relaţiile cu rudele şi străinii, activităţile economice, distracţii. Religia face parte din viaţă şi nu se deosebeşte de celelalte aspecte ale existenţei, totul fiind impregnat de religie, semn sau reflectare a forţelor divine (cf. De asemenea Francisc de Sales, Olier, Berulle). Cum am putea izola, în India vedică, o zonă profană, ruptă de viziunea sacrală asupra universului? Ideea de transcendenţă (categorie filosofică occidentală) poate fi legată în multe privinţe de traiul material şi fizic al fiinţei omeneşti, cu atât mai mult cu cât forţele religioase sunt intrinsece forţelor sensibile, aşa cum sugerează Frazer şi Durkheim, care cred că aceste forţe sunt contagioase, fugitive, mobile, transfigurând emoţiile colective, şi cu atât mai mult cu cât un obiect, un loc, un timp nu devin sacre (tot în funcţie de o anumită credinţă) decât dacă încorporează (cum însă?) ceva diferit de ele (ce forţă, ce mana?).

A spune că limitele dintre sacru şi profan variază în funcţie de o religie anume (caracterul impur al cărnii de porc, taina căsătoriei monogame) şi în funcţie de epoca istorică (luna nu mai este hierofanie) înseamnă a afirma ceea ce teologii tind să conteste: „elasticitatea" conceptelor şi a conţinutului lor. Chiar dacă mitologiile ne furnizează triade tată-mamă-copil (Brahma, Indra,

Vişnu în India; Osiris, Isis, Horus în Egipt), acestea nu sunt, în ultimă instanţă, decât simple analogii clasificatoare.

Fiecare îl ia drept principiu al religiei sale pe zeul în care crede şi consideră că celelalte religii au luat naştere din prostie, teamă, slăbiciune omenească, ori le socoteşte simple etape pregătitoare ale propriei sale religii, vestigii deformate ori întunecate ale adevăratei religii sau, în cazul politeismului, o formă inferioară de religie. Dar de ce această diversitate de credinţe, de ce atâtea măşti diferite ale sacrului, în funcţie de loc şi epocă, de ce atâtea hierofanii discordante şi ireconciliabile? Putem oare întemeia sacrul pe un act de credinţă într-o revelaţie sau în experienţa unei transcendenţe care s-ar impune în afara oricărei tentative critice? Iar dacă se aduce în discuţie experienţa personală a sacrului, câte ambiguităţi nu există între ceea ce simte omul şi cauza pentru care simte ceea ce simte!

2.4. Deplasări ale sacrului şi proliferarea lui actuală

Ideea că sacrul se retrage când ştiinţa progresează este banală. Şi, cu toate acestea, nimic nu este mai puţin sigur! Metamorfoza simbolicului nu înseamnă dispariţia acestuia. Pierderea unui sens originar nu înseamnă lipsa apariţiei altor sensuri şi nici dispariţia vestigiilor – de pildă, în religia populară. La fel cum în Grecia şi la Roma au reapărut o serie de figuri divine din Egipt, transformările imprimate creştinismului de către secte şi de către

bisericile noi demonstrează migrarea credinţelor şi apariţia de noi concepţii. De la credinţa în farfurii zburătoare până la cultul starurilor (din sport, cinema, televiziune), de la fascinaţia exercitată de un lider autoritar (Hitler, Stalin) până la misterul redutabil al unui virus care-i leagă între ei pe Eros şi Thanatos, de la atracţia faţă de zeul-ban până la gustul estetic pentru o natură ecologic pură, viaţa obişnuită se scaldă în *mysterium*, *fascinans* şi *tremendum*. Un sacru desigur eratic, pe care, vorbind despre sacrul „sălbatic", Bastide l-a opus sacrului „domesticit" de biserici! Reapariţia ezoterismului ca mod de a decripta insolitul, bizarul, noul e tot un semn al permanenţei credinţelor în forţe magico-religioase, căci sacrul ţine de domeniul credinţei.

Religia, care trece dincolo de ideea de dumnezeu, nu este decât o traducere posibilă şi un mod de organizare a sacrului. În calitate de credinţă în forţe superioare omului, sacrul se regăseşte în afara zonei instituţionalizate, pe de o parte, în religia populară, pe de altă parte (pur sau impur), la periferia religiei: în magie, vrăjitorie, şamanism. În sfârşit, o religiozitate fără religie se construieşte pe baza unor valori contemporane producătoare de sens. Riturile profane şi liturghiile politice recuperează crâmpeie de sacru. Chiar şi morala laică reaminteşte sfânta dragoste de patrie, legăturile sfinte ale căsătoriei, respectul sfânt pe care copiii i-l datorează tatălui lor. Că sacrul laic este un sacru derivat, care are valoare de adjectiv şi nu de substantiv, e numai

o chestiune de optică!

2.5. Desubstanţializarea sacrului

Deşi ordinul teologic a decretat o dependenţă a profanului faţă de sacru în creaţia iniţială şi în viaţa permanentă, sacrul nu depinde oare de modul nostru de a ni-l reprezenta, diferit de la o religie la alta? Popoarele atribuie sacrului conţinuturi diverse: duhuri, Dumnezeu, Augustus, valori metafizice, puteri superioare mitizate ca aparţinând inaccesibilului şi neformulabilului, imperativului categoric, inchestionabilului auto-instituit, dar care, în realitate, transferă în invizibil raţiunile ordinii sociale şi cosmice.

Sacrul religios, ca şi sacrul politic sau social, este dincolo de capacitatea noastră de a acţiona asupra lumii şi dincolo de puterea noastră: este mitul sau garanţia intimă a unei totalităţi care şi-ar asuma răspunderea pentru ceea ce nu cade în răspunderea noastră. Ce modalitate de a teoretiza neputinţa! Sacrul nu are decât sensul pe care i-l presupunem pornind de la o manifestare exterioară – o expresie verbală sau rituală; astfel, hierofaniile se transformă din ce în ce mai mult din teofanii, în cratofanii.

Dacă faptul religios se defineşte ca transcendenţă, atunci el trimite la experienţa unei puteri sau la ceva despre care nu putem afirma altfel decât printr-o adeziune intimă că este realitatea

ultimă, sau cu totul şi cu totul altceva, sau suprema fericire. Credinţa este aceea care produce sacrul şi îl determină ca revelaţie. Cu alte cuvinte, din nişte realităţi exterioare ia naştere, în mod fantasmatic, o experienţă interioară. Aceasta este gândită ca fiind produsă de acţiunea exterioară a unei entităţi valorizate ca sacră de către omul însuşi. Faptul că sacrul apare ca fiind structural încorporat în conştiinţa lui *homo religiosus* nu ne îngăduie să tragem concluzia că el ar exista în afara acestei conştiinţe. În fond, ce altceva este sacrul dacă nu credinţa într-o realitate superioară care ar da sens ordinii lumii, atunci când nu cunoaştem principiile acestei ordini? De aici epitetele de misterios, indicibil, insesizabil…

DE REŢINUT

În multe societăţi tradiţionale termenul de „religie" nu are echivalent, întrucât instituţia nu există ca Biserică, ci este încastrată în ansamblul socialului. Pornind de la un sentiment, de la o idee, de la o aspiraţie, nu putem spune nimic despre existenţa reală, în afara conştiinţei noastre, a vreunei entităţi divine, oricare ar fi ea – altminteri, orice ar putea fi interpretat ca manifestare a unei forţe supranaturale.

Toate religiile se consideră revelate, nu numai religiile Cărţii. Şi orice credinţă îşi fabrică dovezi. Ce valoare pot avea acestea în mod

obiectiv? Distincţia dintre sacru şi profan (problemă recentă) diferă enorm de la o religie la alta.

Capitolul 2 FIGURI IPOTETICE ALE RELIGIEI PRIMITIVE

Ce urmărim

Să lămurim disputele cu privire la ceea ce unii au apreciat ca fiind fondul primitiv şi originar al vieţii religioase.

Să precizăm semnificaţia multor fenomene despre care se presupune că definesc anumite aspecte ale supranaturalului.

Să deconstruim speculaţiile filosofice unitare potrivit cărora orice religie s-ar întemeia pe ideile de totem, mana şi tabu.

Dacă problema sacrului îi preocupă pe sociologul Durkheim, pe teologul Otto, pe filosoful Caillois, pe istoricul religiilor Eliade, ecoul ei printre antropologi este destul de redus, în bună măsură din pricina agnosticismului acestora, dar mai cu seamă pentru că cercetarea se îndreaptă prioritar către religiile aşa-zis primitive, de parcă aşa-zisul sălbatic de la sfârşitul secolului al XIX-lea ar fi o relicvă de la începutul lumii. Fără a mai aminti de dispute de-acum stinse, vom prezenta aici utilizarea curentă a unor termeni care, o vreme, au apărut foarte des în dezbaterile dintre antropologi: naturism, fetişism, animism, manism, totem, mana, tabu.

1. Spiritul lucrurilor

1.1. Naturismul

Naturismul se poate defini fie ca simpla adorare a unor fenomene extraordinare ale naturii, concepute ca înzestrate cu voinţă şi uneori personificate (M. Muller), fie ca o atitudine cosmomorfică de percepere a lumii ca un ansamblu de mesaje ce trebuie interpretate. În cosmogonia greacă, Gaia – glia cea largă în pântec, despărţită de Uranos, cerul, de către fiul lor Cronos, care-şi castrează tatăl cu o lovitură de cosor – este, în partea ei cea mai înaltă, sediul Olimpienilor, iar în partea cea mai adâncă, locul Titanilor. Rezervor nesecat de rodnicie, Gaia este considerată o mamă hrănitoare generoasă. De la zeul-soare egiptean Ra la zeul hindus Surya care străbate cerul într-un car, de la soarele-tigru al primilor azieci la soarele maya care se deghizează în colibri pentru a-i face curte lunii, astrul zilei apare ca simbol masculin, fierbinte, într-atât de clocotitor de putere şi de viaţă încât un curent difuzionist a sistematizat un pseudo-fundament heliocentric al religiilor (G. Elliot Smith, WJ. Perry).

Isis la egipteni, Artemis la greci, Diana identificată printr-o semilună la romani personifică principiul feminin în funcţie de fazele lunii. Nimfele nu sunt izvoare, dar justifică natura sacră a izvoarelor, deoarece acestea sunt concepute ca divinităţi.

Populaţiile fon şi ewe de pe coasta africană a sclavilor îl venerează pe zeul trăsnetului Heviesso şi, la fel ca aborigenii australieni, pe şarpele-curcubeu. În Japonia, muntelui Fuji i s-a închinat un cult. Pe toată coasta Africii de Vest, Mami Wata (din *water*, „apă”) e venerată de credincioşi, iar la populaţia yoruba, Chakpana este zeul variolei. Populaţia kotoko din Ciad aduce ofrande anumitor pietre şi stânci, iar despre arborele iroko din Benin se crede că adăposteşte duhuri, de aceea oamenii îi cer iertare înainte de a-l tăia şi de a sculpta secţiunile transversale ale trunchiului lui ca scăunele pentru strămoşi.

Şi totuşi, nimic misterios în mişcarea regulată a astrelor (cu excepţia cometelor sau a eclipselor) şi în creşterea plantelor! În regiunile secetoase, furtuna e considerată semn de ploaie binefăcătoare. Uniformitatea nu poate produce stupoare sau angoasă, le răspunde Durkheim adepţilor teoriei naturiste, care fac prea multe speculaţii legate de impresia omului că natura îl striveşte. În realitate, omul, încorporat în acest cosmos pe care îl numeşte şi îl transformă nu face decât să îl identifice ca pe un complex de semne.

Atunci când ne citim horoscopul, când purtăm mărgele de chihlimbar, când ne alegem o mascotă, avem oare atitudinea cuiva care crede cu adevărat în forţele naturii? Nici la noi, nici la pseudo-primitiv, credinţa şi cultul nu se adresează obiectului material, ci unei forţe pe care o reprezintă acesta. Rizicultorul

diola din Senegal numeşte ploaia „zeu” prin transfer verbal, dar nu o venerează. Trebuie, aşadar, să facem deosebire între naturolatrie (o eroare de optică a etnologului primitivist) şi ideea de participare a cutărui sau cutărui element al naturii la puterea unei divinităţi transcendente. Obiectul de cult este doar o hierofanie – manifestarea, pentru credincios, a puterii unui zeu. Pe ansamblu, pentru demersul religios, natura este deopotrivă o cale şi un obstacol (prin regularităţile ei şi prin cunoaşterea ştiinţifică sau figurată pe care o avem despre ea).

1.2. Fetişismul

În opoziţie cu venerarea Dumnezeului creştin, fetişismul se defineşte ca o credinţă în puterea supranaturală şi ca folosire rituală a unor obiecte, în general făurite de om (statuete, talismane, amulete, diferite obiecte puse într-o pungă de piele sau ţinute într-o oală). Pentru portughezii care, la sfârşitul secolului al XV-lea, intră în contact cu popoarele din Golful Guineea, feitigo ca adjectiv înseamnă „artificial, fabricat, factice”; ca substantiv, termenul respectiv desemnează un obiect fermecat, vrăjit (făcătură, licoare magică dătătoare de dragoste sau de moarte). Înţelesul care i se dă în antropologie este cu totul altul decât semnificaţia lui marxistă – de alienare a subiectului în relaţia lui cu marfa – şi decât sensul psihanalitic – de ataşament excesiv al libidoului pentru anumite părţi ale corpului persoanei

iubite sau pentru un obiect intim al acesteia.

Deşi fetişismul, încărcat de conotaţii peiorative, a ajuns sinonim cu idolatria la popoarele primitive care credeau că anumite obiecte protectoare sau anumite obiecte folosite în activităţile magice sunt înzestrate cu puteri, nu trebuie să asimilăm fetişurile cu nişte imagini de cult sau cu nişte sălaşuri ale duhurilor. Ele sunt mai degrabă „acumulatoare de energie" care acţionează după principiul „lanţurilor simpatice" (Marcel Mauss) şi conform unor coduri simbolice, pentru a produce efectul dorit de individ sau de grup.

Fetişurile nu sunt nici obiecte-zei, nici zei-obiecte şi de obicei nu trimit la nicio divinitate personalizată, iar puterea lor proteiformă poate fi mobilizată dacă doreşti să vindeci sau să seduci pe cineva, să-ţi asiguri propria prosperitate, dar şi dacă vrei nimicirea, fermecarea sau moartea altcuiva. Prin însăşi ambivalenţa lor, fetişurile sunt temute şi respectate.

Sunt considerate fetişuri cristalele, aşchiile de oase sau de dinţi pe care aborigenii din Australia le înfig simbolic în trup şi apoi le smulg simulând vindecarea, tot felul de ingrediente vegetale (zeamă de plante medicinale macerate şi înghiţite de bolnav, piper mestecat şi scuipat apoi peste pacient de către preoţii fetişişti din Benin), statuetele nkonde din Zair înţepate peste tot cu cuie şi cu lame metalice pentru îndeplinirea unei dorinţe sau pentru alungarea unei boli sau nenorociri.

Pentru ca fetişul să fie activ, este necesar, în primul rând, ca el să fie confecţionat potrivit anumitor reguli, reţete şi formule, fiind adesea nevoie de intervenţia unui preot fetişist dotat cu puterile şi ştiinţa necesare. Beneficiar al „muncii" fetişului său, omul are faţă de acesta obligaţia de a-l întreţine. Sunt necesare rituri de rugăciune, de ofrandă, de purificare, uneori sacrificii sângeroase pentru fetişurile considerate puternice, altfel acestea şi-ar pierde forţele. Proprietarii lor sau cei care răspund de ele le folosesc pentru a dobândi energii spirituale, pentru a întoarce soarta în favoarea lor, pentru a paraliza sau înrobi spiritele rivale ale unor oameni vii sau ale unor „morţi răi".

Spre deosebire de bigotul supus şi plângăcios, iniţiatul fetişist se vrea activ şi eficient. Trăirii mistice interioare el îi preferă punerea la încercare a forţelor şi puterilor sensibile. Prin acumulare de fetişuri şi prin succese, el îşi depăşeşte confraţii pe scara ierarhică şi obţine recompense financiare care îi sporesc faima.

Dacă preşedintele Sekou Toure din Guineea a lansat în 1961 o campanie de defetişizare şi de demistificare în încercarea de a anula puterile oculte care făceau concurenţă politicului, alţi conducători politici africani, dimpotrivă, se înconjoară de preoţi fetişişti pentru a-şi atrage protecţia forţelor considerate supranaturale şi pentru a fi astfel, conform termenului consacrat, „blindaţi" cu fetişuri împotriva unor eventuali agresori.

1.3. Animismul

Unul dintre primii cercetători care au propus o teorie a religiei primitive (cu mare ecou, dar numai plauzibilă din punct de vedere psihologic şi lipsită de dovezi istorice), E.B. Tylor este de părere că evoluţia sistemelor religioase îşi are originea într-un animism primitiv, pe care îl defineşte ca pe o credinţă în fiinţe spirituale. Noţiunea de suflet este conceptualizată prin fuziunea ideii de principiu vital cu ideea existenţei unui dublu, a unei umbre sau fantome impalpabile care se poate despărţi de trupul căruia îi seamănă. Popoarelor primitive o astfel de idee le este sugerată de visele nocturne şi de fantasmele diurne în care retrăiesc umbrele independente ale unor indivizi aflaţi departe sau decedaţi.

Tylor construieşte o interpretare secvenţială a dezvoltării animismului, cu următoarele etape: credinţa în existenţa unui dublu, ideea că animalele, apoi obiectele au suflet, cultul manilor şi strămoşilor, fetişism, idolatrie, politeism, monoteism. Această ipoteză evoluţionistă nu se sprijină însă pe nicio observaţie obiectivă şi precisă. J. Frazer şi M. Mauss au arătat că religia, care este cu totul altceva decât cultul spiritelor, nu poate deriva, istoric vorbind, din acesta şi că trebuie să facem o disociere între credinţa într-un suflet independent de trup şi valorizarea sufletului ca obiect de cult.

Antropologia modernă a demonstrat că, în societăţile aşa-zis arhaice, sufletul nu este neapărat forma particularizată a unei forţe generale şi nediferenţiate (mana), după cum el nu este întotdeauna nici spiritul-geniu care sălăşluieşte într-o realitate materială, nici prototipul unic al noţiunii de eu şi de persoană în sens moral şi juridic. Nimic nu dovedeşte că, în concepţia omului primitiv, tot ceea ce există în natură este însufleţit, sau că sufletul lui „fuzionează" cu cosmosul ori cu grupul, sau că primitivul ignoră dualismul trup/suflet. Multe societăţi cred în existenţa mai multor suflete în acelaşi individ, reprezentate prin suporturi funcţionale (creierul, răsuflarea), imagini (umbre, strigoi), simboluri (nume, semne caracteriale), tipuri de activitate (suflete benefice, suflete primejdioase), fiecare dintre acestea având o funcţie anume. În general, se acordă o mai mare importanţă puterii de însufleţire (anima) decât facultăţii de reprezentare (*animus*).

În pofida acestor ambiguităţi şi în lipsa unei alte expresii, termenul de animism rămâne încă des folosit. El exprimă specificitatea vieţii prin figuri şi puteri (suflete, genii, spirite, strămoşi sublimaţi, zeităţi intermediare între om şi un Zeu suprem) care animă universul şi formează panteonurile tradiţionale.

În 1909, Robert Marett creează cuvântul animatism, pentru a face o distincţie între tendinţa de a trata obiectele ca pe nişte

fiinţe vii şi aşa-zisa înclinaţie a sălbaticilor de a-şi reprezenta universul ca populat de spirite binevoitoare sau răuvoitoare. Ideea lui Marett despre „însufleţirea naturii” se întâlneşte cu ideea lui Hume despre „tendinţa universală de a concepe toate celelalte fiinţe ca asemănătoare omului”. Apropiat de animism, un anume vitalism statorniceşte ideea unor suflete care ar fi deopotrivă principii de viaţă organică şi de viaţă intelectuală. Din lipsă de dovezi, problema – nerezolvată a distincţiei dintre suflet şi trup rămâne o pură convenţie.

1.4. Manismul şi cultul strămoşilor

Dacă aserţiunile lui Herbert Spencer şi ale lui James Frazer conform cărora teama de morţi ar fi stat la originea religiei primitive sunt imposibil de verificat, este cert, în schimb, că noţiunea de viaţă post mortem a unui element spiritual al omului se regăseşte în toate religiile.

Cultul strămoşilor, fie divinizaţi, fie, mai adesea, promovaţi la rangul de intermediari privilegiaţi între om şi Dumnezeu, apare, printre altele, în riturile morţii şi în cele funerare şi se manifestă prin invocaţii verbale adresate morţilor, prin ofrande individuale sau familiale, prin libaţii şi sacrificii săvârşite în locuri determinate, toate în scopul de a le câştiga bunăvoinţa de pe lumea cealaltă. Acest cult se înscrie într-o concepţie care implică ideea unei continuităţi a trunchiului social şi unei reînnoiri

ciclice a vieţii.

În Grecia şi în Roma antică, în China, în Japonia ca şi în Africa, se crede că strămoşii care au depăşit după moarte bariera ignoranţei cunosc atât lumea vizibilă şi lumea invizibilă, cât şi cauzele evenimentelor de pe pământ. Lor li se atribuie trei funcţii principale:

De regeneratori biologici ai stirpei, prin intervenţia lor asupra naşterilor şi printr-o acţiune asupra fertilităţii solului;

De garanţi ai ordinii morale şi sociale, adică ai datinilor, tradiţiilor şi valorilor, pe care ei înşişi le-au elaborat şi codificat în timpul vieţii, prin aceea că sancţionează după moarte abaterile ce ar prejudicia interesele comunităţii;

De protectori ai urmaşilor lor, cărora le dăruiesc pace, sănătate, bunăstare şi pe care îi avertizează prin prevestiri sau oracole în legătură cu uneltirile duşmanilor familiei.

Condiţiile pentru ca cineva să aibă acces la ancestralitate sunt: o viaţă trăită exemplar, integritate fizică şi psihică şi o moarte socotită naturală. Dintre morţii care îndeplinesc cerinţele sociale şi religioase ale ancestralizării sunt invocaţi îndeosebi aceia care se bucură de o poziţie înaltă în ierarhia genealogică, aceia care au însărcinări de conducător, aceia ale căror presupuse binefaceri indică o contribuţie importantă la viaţa de familie. Comuniunea spirituală dintre vii şi morţi se stabileşte însă nu atât cu comunitatea defuncţilor, despre care se ştie doar ceva vag şi

abstract, cât cu câţiva dintre principalii strămoşi ai familiei a căror amintire dăinuie încă.

În Turkmenistan, mormântul strămoşului fiecărui trib nomad este obiect de pelerinaj. La dogonii din Mali, opt strămoşi principali stau la originea împărţirii poporului în opt familii. La fel cum populaţia quechua din Chile îşi reprezintă strămoşii defuncţi sub formă de wamani (mumii prehispanice), indienii din Amazonia îşi pot întâlni strămoşii sub diferite înfăţişări: spirit-tapir, cerb, vidră sau stea. În China, unde cultul strămoşilor ocupă un loc central, mai ales în familiile regale şi senioriale, fiecare mare familie are un templu al strămoşilor unde, pe nişte tăbliţe, sunt gravate numele strămoşilor cărora li se închină un cult. La trecerea dintr-un anotimp în altul, ceremoniile în cadrul cărora se aduc ofrande de carne, cereale, băuturi sunt precedate de perioade de post.

2. Câteva noţiuni fetiş: totem, mana, tabu

2.1. Totemismul

Tbtemismul îi atrage în mod deosebit pe antropologi. Pornind de la cercetările lui G. Grey (1841), John Melennan (1870) a făcut din totemism principiul religiei primitive întemeiate pe cultul animalelor, al plantelor sau al unor obiecte legate de strămoşul clanului.

Totemul – termen provenit dintr-un cuvânt din limba tribului algonkin ojibwa, ototeman, care desemnează categoriile de specii de animale şi plante folosite pentru a da nume unui clan – ar fi un principiu de apartenenţă, indicând o consubstanţialitate mistică între cei care poartă numele aceluiaşi totem, îi închină un cult şi se recunosc ca rude între ei. Emblemă figurată pe stâlpi, pe arme sau pe corp, animalul sau obiectul eponim al clanului ar avea o legătură cu strămoşul mitic al grupului şi s-ar afla la originea unor interdicţii alimentare (animalul totemic nu se mănâncă) şi mai ales sexuale (nu se permit căsătorii înăuntrul aceluiaşi grup totemic).

În timp ce, între 1910 şi 1920, J. Frazer şi Arnold Van Gennep postulează un model ideal al totemismului şi încearcă să-i repereze vestigiile în lume, A. Goldenweiser critică amalgamul dintre exogamia clanică, numele totemic şi înrudirea cu totemul. Dintr-un punct de vedere mai general, putem spune că partizanii

totemismului l-au conceput pe acesta ca înglobând fenomene diferite care, în realitate, doar rareori se împletesc: felul în care este împărţit tribul nu este acelaşi peste tot (clanuri, jumătăţi, secţiuni, subsecţiuni); numele totemice pot fi date nu numai acestor subdiviziuni ale societăţii, ci şi unor confrerii şi chiar unor indivizi (care îşi aleg totemul); aceste nume nu sunt luate numai din faună şi floră, întrucât există clanuri ale ploii, ale răsăritului, ale unui anotimp, ale unei divinităţi antropomorfe, ale unei boli; exogamia există şi în afara totemismului: în sistemele totemice, ea nu coincide întotdeauna cu clivajele nominale şi nu presupune întotdeauna existenţa, între oamenii cu acelaşi totem, a unei relaţii genetice sau mistice cu totemul, acesta fiind, de altfel, după caz, obiect tabu sau obiect de preferinţă alimentară (semnificaţia ritualurilor aferente nelimitându-se la fecunditatea clanului totemic respectiv).

Marcel Mauss şi Emile Durkheim priveau deja totemismul ca pe un procedeu de clasificare ce nu reflectă neapărat organizarea reală a societăţii. Cu toate acestea, Durkheim, în *Les Formes elementaires de la vie religieuse* [Formele elementare ale vieţii religioase], arată că, prin ritualuri care dau naştere unei contagiuni afective foarte puternice, societatea se sacralizează, sanctificându-şi totodată totemurile, cu care intră într-o legătură mistică. Durkheim îi deranjează însă pe teologi. Cum să fie totemismul o religie, câtă vreme în totemism nu există nici

rugăciune, nici jertfă? Ca şi cum schema noastră de cult occidentală ar putea fi generalizată! Nici chiar pentru Frazer totemismul nu era religios, din moment ce nu implică ideea de Dumnezeu.

A.P. Elkin, pornind de la o serie de cazuri australiene, aduce dovezi suplimentare împotriva unei teorii monolitice a totemismului, făcând distincţie între:

Totemismul social, de sex, de jumătate, secţiune sau subsecţiune de clan;

Totemismul cultual, patriliniar, asociat cu un loc de naştere, uneori cu un vis;

Totemismul individual.

Aceste tipuri de totemism nu au nici aceleaşi principii de bază, nici aceleaşi forme de expresie.

După cum se ştie, în Totem şi tabu (1913), Freud afirmă că uciderea tatălui decurge din tabuul privitor la consumarea totemului şi a legat interdicţia de a avea relaţiile sexuale cu mama de legea totemică a exogamiei. Dar există vreo dovadă a acestei pseudo-ucideri originare a tatălui? În plus, interzicerea endogamiei nu se referă numai la raportul sexual cu mama. Tot o pură fantasmă este şi paralela între prohibiţiile alimentare şi cele sexuale, cu atât mai mult cu cât totemurile nu implică în mod sistematic interdicţii alimentare. Este însă adevărat că gândirea totemică atrage după sine atitudini ritualizate de respect şi

teamă, de ascultare a prescripţiilor şi prohibiţiilor, ca în orice religie. Lucrul acesta nu dovedeşte însă că totemismul ar fi anterior religiilor organizate sau celor care făgăduiesc mântuirea.

E.B. Tylor, F. Boas, E.E. Evans-Pritchard remarcaseră deja aspectul clasificator al totemismului bazat pe asociaţii de idei. O dată cu Claude Levi-Strauss însă (*Le Totemisme aujourd'hui* [Totemismul azi], 1962), totemismul complet destructurat se reduce la un sistem de clasificare şi de corespondenţe plastice între natură şi cultură şi nu stă la baza tuturor religiilor primitive. Cert este totuşi că aceste clasificări totemice nu au numai o valoare intelectuală, ci şi una emoţională, pe care Levi-Strauss o ocultează.

2.2. Mana, forţă anonimă şi difuză

Descrierea pe care a făcut-o pastorul R.H. Codrington noţiunii de mana, descoperită de el la melanezienii din Insulele Fiji (1878) care o identificau cu o forţă impersonală şi supranaturală, constatată în mod empiric într-o acţiune eficace, în ceva important sau neobişnuit şi care stârneşte uimire, groază sau admiraţie, a constituit piatra unghiulară pentru interpretările de ansamblu ale religiilor primitive.

Este posibil ca voga ideii de mana să se datoreze impreciziei sale, faptului că ea conotează la melanezieni şi polinezieni substantive, adjective şi verbe derivate, cum ar fi: influenţă,

forţă, prestigiu, noroc, autoritate, divinitate, sfinţenie, putere extraordinară; fructuos, puternic, numeros; a cinsti, a fi capabil, a adora, a profetiza. Aşa cum autoritatea unui conducător sau arta unui meşteşugar decurg din mana pe care o posedă aceştia, tot astfel o armă este eficace şi un altar este sfânt pentru că li se asociază o anume mana. Omul are tot interesul să atragă de partea lui o asemenea forţă spirituală, un soi de embrion al noţiunii de sacru, care poate fi benefică sau malefică.

Mana totemică

„Totemismul aşază la loc de frunte printre lucrurile pe care (australianul) le recunoaşte ca sacre reprezentările figurate ale totemului; urmează apoi animalele sau plantele de la care clanul şi-a luat numele şi, în sfârşit, membrii clanului respectiv. Din moment ce toate aceste lucruri sunt deopotrivă sacre, deşi în mod inegal, caracterul lor religios nu ţine de niciunul dintre atributele particulare care le deosebesc unele de celelalte [...]. Totemismul nu este religia unor animale, oameni sau imagini anume, ci religia unui fel de forţă anonimă şi impersonală, care se regăseşte în fiecare din aceste fiinţe, fără a se confunda totuşi cu vreuna dintre ele. Niciuna nu o posedă în întregime şi toate contribuie la ea. Această forţă este total independentă de subiecţii particulari în care se întrupează, cărora le precedă şi le supravieţuieşte. Indivizii mor; generaţiile trec şi altele le iau locul; această forţă

rămâne însă mereu actuală, vie şi neschimbată. Ea animă generaţiile de astăzi, aşa cum le anima pe cele de ieri şi cum le va anima pe cele de mâine. Luând cuvântul într-un sens foarte larg, am putea spune că această forţă este zeul pe care îl adoră fiecare cult totemic. Atâta doar că este un zeu impersonal, fără nume, fără istorie, imanent lumii, risipit într-o nesfârşită mulţime de lucruri […]. Australianul nu-şi reprezintă însă această forţă impersonală sub forma ei abstractă […], ci a ajuns s-o conceapă sub forma unui animal sau a unei plante, adică sub forma unui lucru sensibil. Iată, aşadar, ce este de fapt totemul: forma materială sub care se înfăţişează imaginaţiei oamenilor această substanţă imaterială, această energie difuză care trece prin tot felul de fiinţe eterogene şi care, numai ea, este adevăratul obiect al cultului."

Emile Durkheim, *Les Formes elementaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, pp. 268-270 (prima ediţie, 1912).

Se crede că mana este primejdioasă pentru individul nepregătit să intre în contact cu ea. Un tikopian se crede în primejdie dacă atinge întâmplător capul căpeteniei lui (R. Firth). La evrei, chivotul legii îl putea ucide pe nelegiuitul care l-ar fi atins. Băştinaşii nyoro din Uganda, studiaţi de J. Beattie, cred că regele şi bătrânii posedă un mare mahano, un fel de forţă extraordinară pe care o dezvăluie atât naşterea unor gemeni, cât şi intrarea

unui animal sălbatic într-o locuinţă. Sunt persoane care, executând nişte rituri anume, pot dobândi această putere şi o pot folosi. Termenul de atse la băştinaşii fon din Benin, cel de nyama la dogonii din Mali şi cel de baraka la arabi acoperă, se pare, o noţiune similară.

Mana îi slujeşte lui Mauss drept idee de bază în explicarea magiei (1903). Ca forţă prin excelenţă, mana desemnează eficacitatea profundă a lucrurilor pe care o confirmă acţiunea lor mecanică şi face obiectul unui respect care poate merge până la tabu. Ca esenţă, mana, deşi maniabilă şi transmisibilă, îşi păstrează o anume independenţă faţă de agentul magiei şi de obiectul ritual. Ca atribut, este proprie fiinţelor sau lucrurilor surprinzătoare.

Durkheim descoperă la baza totemismului australian concepţia despre o forţă anonimă şi difuză, un fel de zeitate impersonală imanentă lumii, răspândită într-o mulţime de lucruri, şi care ar corespunde ideilor ce converg din punct de vedere semantic în mana melaneziană: orenda la huroni, wakan la indienii sioux, manitu la algonkini… Mana, principiu vital prezent în oameni şi în totemurile lor, ar fi un produs al societăţii, care poartă în ea ceva sacru. Societatea devine obiect de credinţă şi de cult, mistificându-se pe ea însăşi prin intermediul puterilor oculte, despre care îşi închipuie că există şi pe care tinde să le ipostazieze.

Partizanii animatismului (Marett) au văzut în mana o formă primitivă şi nediferenţiată a ideii de suflet. Levi-Strauss ia oarecum în derâdere asemenea viziuni substanţialiste, comparând mana cu o „chestie" puţin cunoscută sau cu un „ceva" eficace. Sub aspectul ei de elaborare spontană, ideea ar ţine de gândirea noastră sălbatică. Aidoma simbolurilor algebrice cu valoare nedeterminată, ea n-ar contribui decât la construirea unor relaţii şi ar reprezenta un „semnificant flotant", un simbol în stare pură, încă nedisciplinat de ştiinţă, dar chezăşie de creativitate mitică şi estetică. Termenul de mana, abandonat de etnologie, este încă folosit într-un sens poetic în legătură cu elementul misterios al unui fenomen.

2.3. Tabuuri şi interdicţii

Termenul tapu, împrumutat dintr-o limbă polineziană şi care îl are drept antonim pe noa („profan, obişnuit, accesibil tuturor"), desemnează o apărare cu caracter sacru şi, totodată, calitatea a tot ceea ce stă sub semnul prohibiţiei, fie pentru că este sfânt, fie, dimpotrivă, pentru că este necurat. Tabuul este ambivalent, fiind deopotrivă atrăgător şi înfricoşător. Se crede că violarea voluntară sau involuntară a unui tabu atrage după sine o necurăţenie personală, o calamitate naturală sau o nenorocire socială, în timp ce încălcarea unei interdicţii obişnuite nu este sancţionată, în cazul în care este cunoscută, decât pe plan social,

prin oprobriu, amendă, întemniţare sau moarte.

Extinderea termenului polinezian la toate instituţiile analoage, observate de etnologi şi clasificate de Frazer în acte (relaţii sexuale, incest, interdicţie alimentară, omucidere), persoane (căpetenii, regi, defuncţi, oameni în doliu, femei gravide sau la ciclu, războinici, vânători), lucruri (arme albe, sânge, păr, hrană) şi cuvinte tabu (nume de divinităţi, de morţi, de rude, de obiecte necurate), ne obligă să facem distincţie între semnificaţia acestui cuvânt în contextul polinezian, sensurile pe care fiecare cultură le atribuie unor fenomene relativ analoage, întrebuinţarea generică a termenului ca substitut de interdicţie şi dezvoltările teoretice ale noţiunii în cadrul etnologiei religioase.

Durkheim leagă această noţiune de aceea de mana totemică, iar Freud, în Totem şi tabu, o consideră o constrângere care limitează dorinţa şi care este reglată de legea tatălui; un exemplu, printre altele, este evitarea soacrei. Pentru Levi-Strauss, tabuul ar intra în jocuri de opoziţie logică ce marchează diferenţa dintre valori şi ordinea acestora. Există grade de pedeapsă, în funcţie de gravitatea abaterilor şi de importanţa interdicţiei. Se cuvine să insistăm nu atât asupra tabuului sângelui, de care s-a ocupat L. Makarius, cât asupra inserării tabuului în contextul necurăţiei, aşa cum a făcut-o Mary Douglas, şi al vinii ca violare a unei interdicţii.

În general, tabuul nu este motivat de respectarea unei

consecuţii recurente între o acţiune şi pericolul pe care-l produce aceasta, ci este stabilit de persoane cu autoritate în urma unor vise, a unor viziuni, a exegezei unor mituri, sau a unor experienţe neplăcute care se doresc evitate. Multe tabuuri sunt iraţionale, deşi uneori pseudo-raţionalizate, şi sunt transmise prin datină sau tradiţie, sub pretextul unei ordini divine sau strămoşeşti.

Tabuul sacrului

„Vorbind despre raportul dintre sacru (sfânt) şi profan, trebuie să semnalăm distanţa dintre ceea ce este puternic şi ceea ce este relativ neputincios. Sacrul sau „ceea ce este sfânt" înseamnă ceea ce este delimitat, despărţit (lat. Sanctus). Potenţialitatea lui îi asigură o poziţie aparte, pentru sine. Prin urmare, „sfânt" nu înseamnă nici desăvârşit din punct de vedere moral, nici de dorit sau de lăudat.

Dimpotrivă, pot exista cazuri de identitate între ceea ce este sfânt şi ceea ce este necurat. Oricum însă, ceea ce este puternic este primejdios. Tribunus plebis al romanilor […] are o atât de mare sfinţenie (este sacrosanctus), încât e de-ajuns să-l întâlneşti pe stradă ca să devii necurat. La băştinaşii maori, tapu poate însemna deopotrivă „murdărit" şi „sfânt"; în ambele cazuri, cuprinde o prohibiţie şi marchează deci distanţa. Prin urmare, nu putem deduce opoziţia dintre sfânt şi profan din diferenţa dintre primejdios şi inofensiv. Puterea are o calitate aparte, care i se

impune omului ca primejdie, dar dacă ceea ce este sfânt este primejdios, nu tot ceea ce este primejdios este şi sfânt [...]. Confruntat cu o potenţialitate, omul este conştient că se găseşte în faţa unei calităţi despre care nu poate spune de unde provine, dar care, *sui generis* şi *sui iuris*, nu poate fi desemnată decât prin termenul religios de „sfânt" sau printr-un altul, echivalent, care indică întotdeauna bănuiala sau presentimentul existenţei a ceva „cu totul altfel", absolut diferit. Tendinţa instinctivă este aceea de a-l evita; şi totuşi, suntem înclinaţi să-l cercetăm. Omul trebuie să se îndepărteze, să fugă de putere, şi totuşi trebuie să se aplece asupra ei. Căci nu mai poate suporta niciun „de ce", niciun „prin urmare". Soederblom are fără îndoială dreptate când, sesizând în această conexiune esenţa religiei, o califică drept mister. Este ceea ce oamenii au presimţit înainte chiar de a invoca vreo divinitate. Căci, în religie, Dumnezeu este o apariţie târzie."

Gerard Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations*,

Paris, Payot, 1955, pp. 35-36.

Distincţiile între tabuurile religioase (să nu mănânci timp de o oră înainte de euharistie) şi interdicţiile politice (afişajul interzis, contravenienţii vor plăti amendă), între interdicţiile morale (să nu ucizi) şi interdicţiile disciplinare (înscrise în statutul unei asociaţii), între tabuul raţional (să nu produci poluare) şi tabuul

superstiţios (să nu treci pe sub o scară) ne obligă să luăm în considerare diferite variabile, ca de exemplu vârsta (copii/adulţi, fraţi mai mari/fraţi mai mici), sexul (tabuuri menstruale), extinderea câmpului social (tabuuri etnice, totemice, familiale, individuale), statutul persoanelor (interzis celor iniţiaţi, brahmanilor), timpul (zile şi ore în care anumite acţiuni sunt interzise, tabuuri permanente sau temporare pe perioada doliului sau a graviditătţii, evoluţia de la o epocă la alta), spaţiul (ceea ce e interzis în templu e permis în altă parte), simţurile (interdicţia de a vedea, de a atinge, de a mânca). O, miraj anarhist al unei societăţi fără interdicţii sau al unei morale fără obligaţii şi sancţiuni!

Pe lângă interdicţiile generale de a face rău persoanelor sau bunurilor, cele mai frecvente [alte interdicţii] sunt următoarele: interdicţiile alimentare (extrem de diverse de la o cultură la alta), interdicţiile privind raporturile sexuale (cum ar fi tabuul incestului), interdicţiile lingvistice (anumite cuvinte sau anumite expresii prohibite sunt înlocuite cu eufemisme: „A dat ortul popii”), interdicţiile privind contactul corporal cu anumite obiecte sau cu anumite persoane. Interdicţia mentală este o formă de înăbuşire a dorinţei.

Într-un context nereligios de etică socială şi politică, interdicţiile constituie reversul negativ al oricărei obligaţii pozitive. Respectarea lor şi sancţiunea în cazul încălcării lor sunt

necesare în funcţionarea oricărei instituţii micro şi macrosociale. Interdicţiile traduc în mod concret priorităţi axiologice şi se justifică în general prin funcţiile lor:

Integrativă, ca element de autoconservare socială;

Socializatoare, pentru că favorizează dobândirea de obiceiuri condiţionate, ce stau la baza oricărei inculturaţii;

Segregativă, prin aceea că, specifice unui stat, unei caste, unei clase, unei religii, ele sunt legate de valorile in-groupului;

Imunizantă şi securizantă pentru cei care le respectă.

Mijloc de apărare a societăţii şi de păstrare a identităţii ei culturale, formă de protecţie a valorii anumitor bunuri şi fiinţe fragile (tabuuri legate de naştere, iniţiere, boală), probă a supunerii individului faţă de grup şi îndeosebi faţă de cei care deţin autoritatea (preoţi, căpetenii), tabuul se prezintă ca un sistem de control asupra oamenilor, astfel că limbajul puterii se confundă adesea cu limbajul interdicţiilor.

Prezentarea cronologică a autorilor şi a operelor importante care au marcat antropologia religioasă va uşura înţelegerea evoluţiei noţiunilor examinate până în prezent şi eventuala lor respingere.

DE REŢINUT

Majoritatea religiilor cuprind credinţe şi culte privitoare la anumite

puteri: ale naturii, ale unor obiecte sacre, ale strămoşilor, ale sufletelor şi spiritelor; nu există însă nicio dovadă care să ne îndreptăţească să susţinem anterioritatea unui cult sau a unei credinţe în raport cu altele.

Dacă noţiunea de totem poate fi reperată în diferite părţi ale lumii, totemismul nu poate fi conceput ca o religie primitivă, ci ca un sistem de clasificare socială.

Ideea de mana, ca forţă impersonală şi imanentă lumii, este discreditată ca explicaţie a supranaturalului din pricina ambiguităţilor sale.

De ce există atâtea tabuuri şi interdicţii? Pur şi simplu ca ingrediente de socializare, de identitate şi de sacralizare, edictate de puteri religioase şi sociale garante ale unei morale şi care sancţionează orice încălcare a acesteia.

Capitolul 3 SCURT ISTORIC AL ANTROPOLOGIEI RELIGIOASE

Ce urmărim

Să situăm principalele dezbateri de antropologie religioasă într-o cronologie precisă;

Să reunim în jurul fiecărui autor câteva idei-cheie şi câteva teze care definesc originalitatea gândirii respectivului autor;

Să surprindem filiaţiile de idei şi interdependenţele printr-o grupare în curente istorice.

Căutând să precizăm concepţiile despre religie şi sacru şi cercetând apoi câteva explicaţii privitoare la religia primitivă, ne-am referit deja la teoriile mai multor autori care au contribuit la elaborarea antropologiei religioase. În legătură cu miturile, riturile, magia şi transformările contemporane pe care le-a suferit religiosul, multe alte idei capitale exprimate de teoreticieni îşi vor face apariţia pe parcursul studiului nostru, de aceea scopul [inventar] istoric pe care îl prezentăm aici este să arate cum s-au succedat şi s-au contrazis o serie de teze majore.

1. Primele dezbateri

1.1. Speculaţii filosofico-psihologice

Un curent psihologic şi asociaţionist se dezvoltă, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, mai întâi în Germania şi în Marea Britanie în cadrul istoriei religiilor pentru Muller, de exemplu, în cadrul filosofiei religiilor pentru Marx, Spencer, Crawley sau în cadrul unei psihologii care abia se năştea, pentru Wundt şi William James.

În lucrarea Mitologie comparată (1856), eruditul lingvist Max Muller, interesat de zeii Indiei şi ai lumii clasice, se întreabă care este originea religiei şi, pornind de la o serie de conjecturi lingvistice, iar nu de la fapte istorice, enunţă teza conform căreia zeii nu sunt decât personificarea unor fenomene naturale. Ideea de infinit s-ar exprima mai întâi prin metafore care, treptat, ar căpăta autonomie şi s-ar substantiviza. Religia îi apare ca o „boală a limbajului", limbaj care exercită o tiranie asupra gândirii prin aceea că substanţializează simboluri. Suflul (pneuma) suscită ideea de spirit aerian. Apollo (soarele) goneşte aurora, care scapă de el transformându-se în laur (*Daphne* înseamnă în greacă deopotrivă „aurora" şi „laur").

La Herbert Spencer (1820-1903), se regăseşte ideea unei construcţii a invizibilului pornind de la vizibil. Visele îi dau omului ideea unei dualităţi corp-spirit. Sufletele morţilor

supravieţuiesc ca mani, iar strămoşii cei mai de seamă, pe mormântul cărora se aduc jertfe, devin divinităţi. Cu ajutorul a numeroase exemple specioase suprainterpretate, Spencer afirmă, aşadar, că la originea religiei s-ar afla cultul strămoşilor.

În acelaşi deceniu în care apar Principiile de sociologie ale lui Spencer, E.B. Tylor consacră al doilea volum din *Primitive Culture* (1871) aşa-ziselor legi de dezvoltare a religiei pe care le-am prezentat vorbind despre animism. Ca şi pentru Spencer, religia, înţeleasă ca fiind credinţa în fiinţe spirituale, provine dintr-o primă intelectualizare a anumitor stări psihologice – veghe şi somn, viaţă şi moarte, viziune, transă, boală, care îi făceau pe primitivi să creadă că ar exista un al doilea eu: alter ego, suflet, fantomă. Ca şi la Muller, caracterul inexplicabil al unor lucruri neobişnuite ar fi contribuit la formarea ideii de principiu vital, care, după ce va trece prin diverse stadii de evoluţie a animismului, va deveni monoteism.

Cu aceeaşi siguranţă ca şi Tylor şi fără mai multe dovezi, A. Lang (*The Making of Religion*, 1898), urmat de părintele W. Schmidt, pune – dimpotrivă la temelia umanităţii ideea monoteistă a unui Dumnezeu creator. În legătură cu religia, toată lumea are câte o explicaţie! Cum majoritatea acestor explicaţii nu se susţin cu niciun fel de argumente antropologice, ne vom mărgini să le semnalăm ca ţinând în cea mai mare parte de opţiuni filosofice la fel de plauzibile ca şi cele care le-ar

contrazice.

Pentru Ludwig Feuerbach (1804-1872), zeii sunt dorinţele oamenilor transformate în entităţi adevărate cu ajutorul imaginaţiei care vrea să se elibereze de teamă şi de ignoranţă. În Teze despre Feuerbach (1845), Marx aprofundează aceste vederi critice asupra originii religiei. Religia nu ar fi numai reflectarea imaginară a forţelor naturii care guvernează universul cotidian al omului (forţe ale naturii zeificate), ci ar avea o putere de alienare capitală, ca ideologie ce justifică exploatarea şi inegalitatea socială, religiile dominante ale istoriei fiind religiile unei clase, ale unei naţiuni sau ale unei civilizaţii dominante. Religia, opiu pentru popor, trebuie înlocuită cu ateismul materialist.

Impactul ideilor lui Marx se face simţit îndeosebi la începutul acestui secol, în momentul în care încep să prolifereze, dar într-o optică diferită, lucrări conţinând idei dintre cele care aveau să devină elemente ale simţului comun al agnosticului. În *The Varieties of Religious Experience* (1902), pragmatistul William James apreciază că experienţele religioase se nasc în conştiinţa subliminală, decurg din senzaţie, sunt de ordin afectiv şi sunt utile omului prin aceea că aduc mângâiere, securitate, încredere şi uşurare. După E. Crawley (*The Idea of the Soul*, 1909), religia – ca sacralizare a vieţii, a sănătăţii şi a forţei – nu este decât un produs al fricii, al ignoranţei şi al lipsei de experienţă a oamenilor primitivi. Pentru Wundt, care publică în 1912 lucrarea

Elemente de psihologie a popoarelor, primitivul nu poate avea nicio idee raţională căci, asemenea copilului, el crede că lucrurile cărora nu le cunoaşte mecanismele sunt însufleţite. Imaginaţia colectivă, creatoare a limbajului miturilor, ar fi fost de ajuns pentru a transforma prin sublimare ideea de suflet, universal răspândită, în ideea de erou şi apoi de divinitate.

La începutul acestui secol, mulţi psihologi şi filosofi cred că au demonstrat faptul că religia primitivă, în care prevalează simţul extraordinarului, al misterului şi al supranaturalului, s-a născut dintr-un amestec de stupefacţie şi teamă, care a acţionat asupra imaginaţiei, făcând-o să reifice în fiinţe mitice dorinţele, poftele şi nevoile noastre.

1.2. Creanga de aur

O dată cu prima apariţie, în 1890, a *Crengii de aur* (care va ajunge ulterior la douăsprezece volume), James Frazer (1854-1941) semnează într-un fel actul de naştere al antropologiei religioase, cel puţin în câteva dintre tematicile ei. Influenţat de Tylor şi de Robertson Smith (colegul lui de la Cambridge), acest prezbiterian scoţian, care va rămâne toată viaţa sa un arm-chair anthropologist, adună o masă enormă de fapte, de credinţe, de rituri, atât amazoniene cât şi asiatice sau australiene.

Deşi a revenit în mai multe rânduri asupra explicaţiilor pe care

le-a dat totemismului (exteriorizare a sufletului prin strămoş şi prin obiectul totem, punct de plecare al oricărei religii ce justifică exogamia, mijloc magic de a spori hrana tribului, explicaţie primitivă a procreaţiei), deşi secvenţa magie/religie/ştiinţă este ipotetică, iar miturile nu trebuie concepute exclusiv ca vorbe ce explică rituri arhaice şi ca gesturi iniţial magice – aşa cum susţine el, opera enormă a lui Frazer continuă să fie o sursă ce stimulează reflecţia antropologică critică: *The Magic Art and the Evolution of Kings*, *The Dying God*, *Taboo and the Perils of the Soul*, *Spirits of the Corn and of the Wild*, *The Scapegoat* [Arta magică şi evoluţia regilor, Zeul care moare, Tabu şi pericolele sufletului, Spiritele grâului şi ale pădurii, Ţapul ispăşitor] constituie şi astăzi obiecte de studiu şi de discuţie.

Titlul *Creanga de aur* provine din tradiţia locală romană potrivit căreia regele-preot al pădurii de la Nemi obţinuse puterea asasinându-şi predecesorul. Înainte de a muri ucis de urmaşul său, el rupea o creangă de arbore sfânt, pe care Frazer o asimilează cu creanga de aur înzestrată cu putere divină, care îi deschidea lui Enea calea spre împărăţia morţilor.

Uciderea rituală a suveranului de către poporul său are scopul de a preveni declinul grupului, a cărui forţă se confundă cu aceea a regelui. Interdicţiile, care reglementează viaţa socială, protejează simultan sufletul regelui şi prosperitatea comunităţii. Cultul benefic al vegetaţiei şi magia fertilităţii (temă amplificată

de folclorişti) au drept revers transferul forţelor malefice care afectează grupul social asupra unui ţap ispăşitor.

Ce i se reproşează lui Frazer? Un evoluţionism desuet, o metodă deductivă şi nu inductivă, un totemism nefondat, prelevarea unor fapte magico-religioase rupte de contextul lor socio-cultural, o înţelegere greşită a morţii regelui – mai mult fictivă şi ceremonială decât reală, o serie de erori istorice: se pare că sanctuarul de la Nemi nu era decât un azil pentru sclavii fugari, că arborele sacru nu are nicio legătură cu Enea, iar creanga dusă la un sanctuar de către acela care se roagă nu este un instrument al puterii divine. Monumentul lui Frazer dăinuie totuşi, asemenea frumuseţii ruinelor.

2. Perspective sociologice

2.1. Şcoala lui Durkheim

Antropologia, în fază embrionară la Tylor şi mai ales la Frazer, avea să se orienteze către explicaţii mai puţin psihologice şi mai puţin fondate pe un maldăr de date descriptive mai mult sau mai puţin improvizate, explicaţii ce rămân totuşi monolitice în privinţa fenomenului religios.

Analizele întreprinse de sociologi asupra fenomenelor religioase pot fi împărţite în două curente principale. Primul, cu precădere durkheimian, urmăreşte să descopere conţinutul presupus ca permanent al oricărei religii; al doilea, weberian, încearcă să desprindă, pornind de la diferitele forme istorice ale faptului religios, interacţiunile care s-au stabilit cu anumite contexte sociale specifice. Cele două curente au o trăsătură comună: amândouă atribuie un caracter raţional (înţeles însă diferit) acţiunii religioase, lucru ce contrazice o anume teologie şi materialismul marxist.

Cu mult înaintea lui Durkheim, Auguste Comte (1798-1857) propusese, în tomul al patrulea al Cursului de filosofie pozitivă (1839), o viziune asupra raporturilor dintre om şi sacru axată pe importanţa faptelor sociale, regulile de organizare a societăţii trebuind să se regăsească în conţinutul faptelor religioase. Deşi a schiţat trecerea de la starea teologică la starea metafizică şi apoi

la starea pozitivă, Comte va cădea spre sfârşitul vieţii în misticism şi va elabora o religie pozitivă a omenirii, în care iubita lui, Clotilde de Vaux, va fi preoteasă mitificată.

După Comte, alţi doi autori au consacrat o bună parte a operei lor studierii fundamentelor sociale ale religiei: unul, pastor la Free Church of England, obligat să renunţe la slujbă din pricina analizelor lui istorice şi hermeneutice pe marginea Bibliei; celălalt, fiu de rabin, care se gândise în tinereţe să-şi închine viaţa rabinatului. E vorba de W. Robertson Smith şi de Emile Durkheim.

Intuiţiile lui Smith, a cărui lucrare *The Religion of the Semites* datează din 1889, vor avea un profund impact asupra lui Durkheim şi asupra lui Freud. După Smith, „religia nu există pentru a mântui sufletele, ci pentru mântuirea şi bunăstarea societăţii (…); religia nu este o relaţie arbitrară a individului cu o putere supra-naturală, ci relaţia tuturor membrilor unei comunităţi cu o putere care se îngrijeşte de binele comunităţii şi care îi apără legile şi ordinea morală".

Durkheim împrumută de la Smith ideea conform căreia religia cea mai elementară şi mai primitivă, în sensul că nu ia nimic de la vreo religie anterioară, este cultul totemic al clanului, interpretat ca un sistem de consacrare a societăţii de către ea însăşi. El merge însă mai departe, arătând că niciun cult religios nu este altceva decât adoraţia pe care societatea şi-o poartă sieşi

şi pe care o manifestă în momente de efervescenţă socială ce marchează ieşirea din cotidianul profan şi restaurarea timpului forte al coeziunii comunitare. Fapt social obiectiv, exterior indivizilor, general într-un cadru social dat şi în toate culturile, obligatoriu şi dotat cu putere coercitivă, „o religie este un sistem unificat de credinţe şi de practici referitoare la lucrurile sacre, adică la lucrurile puse deoparte şi interzise – credinţe şi practici care îi unesc într-o singură comunitate morală, numită Biserică, pe toţi aceia care aderă la ea” (*Les Formes elementaires de la vie religieuse*, ed. 1968, p. 65).

Nu vom reveni asupra ideilor fundamentale pe care le-am evocat deja – distincţia între credinţe, rituri şi organizarea religioasă; opoziţia dintre sacru şi profan; tematicile-cheie referitoare la totem, mana şi tabu – şi nici asupra altor teme prezentate mai departe în legătură cu riturile şi magia. Vom sublinia doar câteva idei:

Tot ceea ce este obligatoriu, chiar inconştient, ca rezultat al unei impregnări cu valorile în mijlocul cărora oamenii sunt obişnuiţi să trăiască, este de origine socială;

Societatea este aceea care decide în privinţa lucrurilor sacre;

Credinciosul se înclină, de fapt, în faţa forţelor sociale;

Religia are drept origine stări sufleteşti colective, care nu numai că procură un sentiment de apartenenţă în efervescenţa rituală, ci, mai mult, produc categorii de cunoaştere: timp, spaţiu,

cauzalitate, gen, număr.

Astfel, religia îi apare lui Durkheim ca fiind apoteoza societăţii prin sacralizarea valorilor, sentimentelor, viziunilor despre lume, principiilor şi categoriilor ei. Religia şi moralitatea sunt intrinsec legate, pentru că amândouă exprimă puterea socialului.

Iată destule teorii ingenioase şi logice, dar care, din păcate, pot fi tot atât de adevărate, pe cât pot fi de false. Ar trebui demonstrat, de exemplu, că schimbările din structura socială antrenează schimbări în structura religioasă sau că toate societăţile de acelaşi tip au structuri similare. Teoria care vrea să explice toate religiile nu explică de ce fiecare dintre ele are o coerenţă aparte. Sociologul care respinge psihologia o reintroduce recurgând la noţiunile de sentiment şi de efervescenţă sacră. Iar analistul societăţilor primitive s-a înşelat grosolan în privinţa caracterului originar al totemismului, ca şi asupra caracterului elementar al socie-tăţilor australiene.

Nepot al lui Durkheim şi agnostic ca şi acesta, Marcel Mauss (1872-1927) lărgeşte, încă din 1902, într-un text din *L'Annee sociologique*, cadrul analizei religiilor, situându-le pe acestea atât în activitatea şi în dinamica socială, cât şi într-o tipologie sintetică a religiilor [însele]. În aceeaşi revistă, apare, în 1903, un text extrem de important de 150 de pagini, scris de Marcel Mauss şi Henri Hubert: *Esquisse d'une theorie generale de la magie* [Schiţă pentru o teorie generală a magiei] (v. Capitolul despre

magie din lucrarea de faţă), care stabileşte o opoziţie între magie şi religie şi sintetizează tot ceea ce ţine de însuşirile agenţilor, de condiţiile riturilor şi de fundamentul unor reprezentări impersonale, cum ar fi mana, luată drept premisă a raţionamentului magic. Alături de un frumos text despre rugăciune, textul din 1899 despre sacrificiu (scris împreună cu Hubert) rămâne unul de referinţă. Riturile sacrificiale „urmăresc stabilirea unei comunicări între lumea sacră şi cea profană prin intermediul unei victime". Distrugerea victimei, legată simbolic de sacrificator, îi conferă acestuia un plus de sacru, un fel de sanctificare obţinută prin renunţare, prin distrugerea unei părţi din profan. Ofranda jertfită trebuie să aducă în schimb viaţă, forţă şi rodnicie.

Dacă Lucien Levy-Bruhl (1857-1939) pare să fie întrucâtva dat uitării pentru greşeala de a fi opus mentalităţii noastre logice o mentalitate arhaică „prelogică", recitirea operelor sale ar permite reabilitarea nu atât a analizelor sale privitoare la demersurile spiritului uman în societăţile primitive, cât a bogatelor sale studii despre simboluri, mituri, noţiunile de suflet şi de supranatural, funcţiile mentale şi experienţa mistică.

Mentalitatea prelogică

„Despre mentalitatea primitivilor se poate foarte bine spune că este prelogică, după cum la fel de bine se poate spune că este

mistică. Avem aici mai degrabă două aspecte ale aceleiaşi proprietăţi fundamentale decât două trăsături distincte. Dacă vom lua în considerare îndeosebi conţinutul reprezentărilor, vom spune despre această mentalitate că este mistică, iar dacă vom avea în vedere mai ales articulaţiile ei, vom spune că este prelogică. Prelogică nu vrea să însemne nici că această mentalitate constituie un fel de stadiu anterior, în timp, apariţiei gândirii logice. Au existat oare vreodată grupuri de fiinţe umane sau preumane ale căror reprezentări colective să nu se fi supus încă legilor logice? Nu ştim: în orice caz, este foarte puţin probabil. Oricum, mentalitatea societăţilor de tip inferior, pe care eu o numesc, în lipsa unui cuvânt mai potrivit, prelogică, nu prezintă deloc acest caracter. Această mentalitate nu este antilogică; nu este nici alogică. Dacă am numit-o prelogică, am vrut doar să spun că ea nu-şi impune înainte de toate, aşa cum face gândirea noastră, să se ferească de contradicţie. Ea ascultă în primul rând de legea participării. Şi, astfel orientată, nu se complace în mod gratuit în contradictoriu (ceea ce ar face-o să ne apară întotdeauna absurdă), dar nici nu se gândeşte să-l evite. Cel mai adesea, o asemenea situaţie îi este indiferentă. De unde şi dificultatea de a o urmări."

Lucien Levy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les societes inferieures*

[Funcţiile mentale în societăţile inferioare], Paris, PUF, 1951,

pp. 78-79.

Deşi în *Carnets posthumes* [Carnete postume] (1949) arată că mentalităţile prelogică şi logică coexistă în grade diferite în orice tip de societate, raţiunea nesubstituindu-se niciodată pe deplin gândirii prin participare, Levy-Bruhl îi opune, în *La Mentalite primitive* [Mentalitatea primitivă] (1922), pe „primitivi" şi pe „civilizaţi", pornind de la o diferenţă de logică: una neconceptuală, mistică, fondată pe legea participării prin asemănare, contiguitate şi contrast, între fapte concrete şi forţe oculte, şi indiferentă la principiul contradicţiei; cealaltă – abstractă, care nu pune cauzalitatea pe seama vreunei puteri supranaturale. În pofida slăbiciunilor lor, toate aceste lucrări ascund comori de informaţii cu privire la vise, prevestiri, practici divinatorii, ordalii etc..

2.2. Curentul weberian

Spre deosebire de şcoala durkheimiană, care îşi propunea să definească modalităţile şi normele faptului religios, Max Weber (1864-1920) îşi construieşte sociologia religiilor în corelaţie cu tipul de organizare socială în care se dezvoltă religia studiată şi pune în valoare relaţia dintre religios, politic şi economic.

În Etica protestantă şi spiritul capitalismului (1920), Weber susţine că doctrina calvinistă despre predestinare şi despre

omagiul adus lui Dumnezeu fără a aştepta răsplată ar fi dat în cele din urmă naştere, printre credincioşi, la o mentalitate opusă misticismului şi care ar fi făcut din muncă o îndatorire, din reuşită un semn de elecţiune, iar din refuzul oricărei răsplăţi o virtute. Căutarea profitului se îmbină cu o asceză care cere să nu te bucuri de câştig, ci să reinvesteşti profiturile în întreprindere, această atitudine ducând la apariţia mentalităţii raţionale proprii întreprinzătorului capitalist modern.

Eseurile lui din Sociologia religiilor şi capitolul al V-lea din Economie şi societate demonstrează totodată că interesele religioase diverg, după cum credinciosul face parte din clasa dominantă – care caută în religie, pe de o parte, legitimarea ordinii existente şi, pe de altă parte, o doctrină a mântuirii – sau provine din rândul celor asupriţi, care caută o compensare pentru suferinţele îndurate. Masele defavorizate sunt orientate fie către magie, fie către o religie de eliberare printr-un mântuitor.

La naşterea unei religii însă, ca şi în procesele de schimbare socială, apare în prim-plan, de obicei, figura liderului harismatic, a profetului înzestrat cu un har extraordinar (Cristos, Mahomed) sau a „virtuozului religios” (ascet, călugăr, sufit, derviş), care se simte învestit cu o menire divină şi despre care lumea consideră că are, prin puterile lui apreciate ca supranaturale, o mare capacitate de a-i influenţa pe ceilalţi, numită harismă. Aşa cum în constituirea unei biserici care monopolizează acordarea mântuirii

religioase şi în supremaţia unei tradiţii care gravitează în jurul acestui personaj inovator există o „rutinizare a harismei”, tot astfel, pe măsură ce o putere politică se centralizează, se observă o trecere de la politeism la un panteon organizat şi ierarhizat, iar apoi la ideea unui Dumnezeu universal. Weber se fereşte însă să spună că religia este determinată numai de situaţia politică sau de morala economică, după cum refuză să admită că acţiunea omului este comandată mai mult de idei speculative decât de interese materiale şi morale.

Analizele lui Weber asupra a şase sisteme religioase – hinduismul, budismul, confucianismul, iudaismul, creştinismul şi islamul – se bucură încă de autoritate, deşi i s-a reproşat, de exemplu în legătură cu studiul lui despre budism, că nu se sprijină decât pe texte canonice şi că nu face deosebire între prezentarea soteriologiei budiste pentru călugării hoinari, intelectuali cultivaţi, şi practicile reale ale adepţilor din popor. Calea mistică şi ascetică de depăşire a răului, prin imitarea maestrului, nu explică în totalitate de ce, chiar dincolo de graniţele Asiei, tinde să se dezvolte un crez filosofico-religios, după cum nici calea creştină nu explică împărţirea creştinismului în culturi, secte şi grupări religioase extrem de diverse. O analiză bazată pe stratificarea socială este inutilizabilă, pentru că nu pune în relaţie diferitele pături sociale în funcţie de modalităţile practicilor lor religioase. Chiar dacă relaţia calvinism/capitalism

a făcut obiectul unor contestaţii, aşa cum se arată în lucrarea lui Philippe Besnard *Protestantisme et capitalisme* [Protestantism şi capitalism] (1970), îi datorăm lui Weber marea intuiţie conform căreia religia este producătoare de inovaţii, de schimbare, şi nu numai de ordine socială. Printre aceste schimbări din peisajul religios modern, mutaţiile credinţei au loc potrivit principiului „poli-teismului valorilor".

Urmând concepţiile maestrului său Weber, Joachim Wach elaborează o *Sociologie a religiei* (ed. I germană, 1931; trad. Fr. Payot, 1955) în care, după ce studiază formele de exprimare a experienţei religioase, consacră trei sferturi din cercetarea sa analizei metodice a raporturilor dintre religie şi societate în cadrul grupurilor naturale şi în societăţile complexe, după tipul de organizare şi de autoritate religioasă, subliniind tipurile de alianţă, de legitimare, de protest şi de conflict dintre religie şi stat.

Mai aproape de istoria de tip german a religiilor, leagăn al gândirii weberiene, Gustav Mensching, cercetător de o vastă erudiţie, îndeosebi în ceea ce priveşte religiile şi tradiţiile religioase din Occident, publică după al doilea război mondial o *Sociologie religioasă* (trad. Fr. Payot, 1951) care insistă în mod deosebit asupra corespondenţelor dintre condiţiile sociologice şi lumea reprezentărilor religioase, asupra variabilelor familiale, profesionale sau economice ale vieţii religioase, ca şi asupra

formelor de organizare a ordinelor religioase, a confreriilor şi a sectelor.

Mai puţin sociolog şi mai mult fenomenolog, prin aceea că studiază, rând pe rând, obiectul şi subiectul religiei, concepţiile despre lume, tipurile de religii şi figurile întemeietorului, reformatorului, modelului sau teologului, olandezul G. Van der Leeuw publică în 1933 *Religia în esenţa şi în manifestările ei* (trad. Fr. Payot, 1955), lucrare inspirată din istoria religiilor şi din teoriile despre sacru şi despre experienţa religioasă interioară ale teologului Rudolf Otto, faţă de care Van der Leeuw nu-şi ascunde admiraţia.

Cele trei opere ale lui Wach, Mensching şi Van der Leeuw vor impulsiona întreaga sociologie de tip francez a religiilor, de la Desroche la Willaime, chiar dacă Le Bras, Boulard şi Labbens se vor orienta mai degrabă către studierea cantitativă a practicilor din sânul creştinismului.

3. Simboluri şi funcţii

3.1. Psihanaliza şi simbolurile

Freud (1856-1939), contemporan cu Max Weber, nu este antropolog şi nici măcar sociolog; numele său merită, totuşi, să fie menţionat, pentru audienţa de care se bucură lucrările lui de psihanaliză, ca şi pentru influenţa pe care a exercitat-o asupra lui Jung. În *Totem şi tabu* (1912), *Viitorul unei iluzii* (1927), *Moise şi monoteismul* (1939), găsim esenţa concepţiilor sale despre religie ca sistem proiectiv al unei frustări şi ca nevroză obsesională a omenirii. Erosul şi libidoul sunt energii ce joacă un rol important în formarea sentimentului religios. Magia şi religia se reduc la nişte stări psihologice. Religia şi nevroza prezintă procese analoage de traumă, de latenţă cu vină, apoi de sublimare şi de adorare a tatălui pe care, la origine, fiii săi l-ar fi omorât şi mâncat, excedaţi de tirania sexuală exercitată de el. Patricidul originar explicat prin mitul lui Oedip, comuniunea şi sacrificiul reparator menit să şteargă o vină sunt pure invenţii ale lui Freud. Pe măsură ce interpretarea totemismului se va dovedi, din ce în ce mai mult, inacceptabilă, interpretarea mitului lui Oedip va face, şi ea, obiectul unor atacuri. În mod logic, imaginea lui Dumnezeu, în loc să fie unică, ar trebui să varieze în funcţie de locul pe care îl ocupă tatăl în sistemul relaţiilor de rudenie; ceea ce demonstrează Malinowski, care deconstruieşte mitul lui Oedip

prin analiza societăţilor de tip matriliniar, diferite, în privinţa relaţiilor de rudenie, de societatea vieneză.

Medicul psihanalist din Zurich Carl Gustav Jung (1875-1961), disident al freudismului, a evitat întotdeauna să reducă funcţia religioasă la sublimarea unui instinct şi a recunoscut că o mai bună cunoaştere de sine este un factor de împlinire şi de fericire. În eul fiecăruia zace un inconştient, nu numai individual, ci şi colectiv, plin de reprezentări concretizate, de-a lungul vremii, în mituri. Arhetipurile sunt manifestări ale anumitor conţinuturi psihice, simboluri ale realizării de sine, îndeosebi prin intermediul visului care, adesea, traduce o dramă spirituală interioară cu materiale luate din mituri, reziduuri mentale ale experienţei anterioare a omenirii. Aceste analize ale lumii simbolice au influenţat atât cercetările, la limita ezoterismului, ale grupului „Eranos", cât şi pe adepţii „potenţialului uman" şi ai curentului New Age (cf. Ultima parte [a acestei lucrări]).

3.2. Funcţionalismul anglo-saxon

De prin anii '30, o întreagă generaţie de antropologi de teren anglo-saxoni va abandona speculaţiile asupra esenţei, fundamentului şi originii religiilor şi se va dedica cercetării funcţiilor diferitelor religii, pornind de la studierea unor cazuri precise: Malinowski se va ocupa de magia grădinilor (1935) şi de miturile (1948) trobriandezilor din Melanezia; R. Fortune de

vrăjitorii din insula Dobu (1932) şi de religia populaţiei manu (1935); Radeliffe-Brown de riturile şi ceremoniile locuitorilor din insulele Andaman din Oceania[3] (1931); Evans-Pritchard de magia şi de vrăjitoria populaţiei azande din Sudan (1937), precum şi de religia băştinaşilor nuer (1962), în timp ce Talcott Parsons, inspirat de Weber, apoi Merton, care corectează anumite excese ale lui Malinowski, vor preciza, ca sociologi, bazele analizelor funcţionaliste şi structuro-funcţionale.

În 1944, Clyde Kluckhohn prezintă un gen de vrăjitorie a indienilor navajo care permite teoretizarea relaţiilor dintre credinţele în vrăjitorie şi alte practici ale societăţii navajo. În 1952, M. Spiro lămureşte faptul că, în Birmania, budismul coexistă cu o religie populară, arătând că acest lucru serveşte nevoilor emoţionale şi sociale ale populaţiilor şi reduce conflictele prin raportare la cealaltă lume, a supra-naturalului. În 1961, G. Lienhardt stabileşte o corelaţie între divinitate şi experienţă pornind de la religia populaţiei dinka din Sudan. În 1965, J. Middleton publică *Lugbara Religion*, despre religia unei etnii din Uganda, apoi coordonează, în 1967, lucrarea *Gods and Rituals*, pe care Mare Auge a prefaţat-o în traducerea franceză parţială [apărută sub titlul] *Anthropologie religieuse*: *textes fondamentale* [Antropologia religioasă – texte fundamentale]

---

[3] Insulele Andaman se află, de fapt, în Oceanul Indian (n.t.).

(Larousse, 1974). În 1966, A. Wallace, în *Religion: An Anthropological View*, prezintă într-o sinteză magistrală:

O tipologie a sistemelor religioase;

O teorie a mişcărilor religioase „de revitalizare";

O analiză a funcţiilor religiei din unghiul integrării personale şi culturale;

O teorie a relaţiilor dintre ritual şi religie.

Alţi autori americani, ca M. Harris şi R. Rappaport, vor utiliza „materialismul cultural" pentru a explica factorii determinanţi ecologici şi culturali ai credinţelor şi comportamentelor religioase, dând exemple hinduse sau evreieşti referitoare la vaci, porci, războaie şi vrăjitori, şi arătând cum cultul strămoşilor asigură în Noua Guinee echilibrul ecosistemului.

Ca să revenim la „părintele funcţionalismului", Malinowski, se cuvine să subliniem grija lui de a nu lăsa să se înţeleagă că factorul religios şi cel colectiv ar fi coextensive: munca în grădinile de coral ţine de domeniul profanului, chiar dacă magicianul grădinilor sare uneori în ajutor, săvârşind câte un ritual. Magia şi religia fiind, în multe religii, greu de disociat, ansamblul credinţelor şi practicilor formează un tot funcţional, coerent şi vizibil, logic în cadrul conceptual în interiorul căruia o societate gândeşte natura şi socialul, apărând, în acelaşi timp, ordinea existentă. Magia şi religia exprimă efortul pe care îl fac oamenii pentru ca dorinţele lor să se îndeplinească, fie şi numai

în mod iluzoriu. Ele ţin de un sacru înconjurat de prescripţii şi tabuuri, dar au în vedere, ca şi ştiinţa, scopuri practice.

3.3. Antropologia franceză a religiei

Elaborată iniţial în cadrul filosofiei, antropologia franceză a lui Griaule, Leenhardt sau Levi-Strauss îşi propune mai ales să analizeze reprezentările şi producţiile simbolice. Până să ajungă, în 1943, titular al primei catedre de etnologie create la Sorbona, Marcel Griaule făcuse timp de zece ani cercetări asupra cosmogoniei, jocurilor şi măştilor dogonilor din Mali. Câteva titluri de capitole din *Dieu d'eau* (1948) sugerează anumite idei-forţă cu valoare simbolică: „A doua rostire şi ţesutul"; „A treia rostire şi vomitarea sistemului lumii"; „A treia rostire şi muncile de răscumpărare"; „Vatra fierarului, jertfa"; „Sângele femeilor"; „Născocirea morţii"; „Gemenii şi comerţul". Ar fi o greşeală să ne închipuim că societatea se poate dezvălui aşa cum este, cu conflictele ei actuale, numai prin această gândire mito-poetică atemporală, a cărei coerenţă a fost – poate forţată de bătrânul înţelept informator Ogotemelli şi de etnologul care propune tablouri de corespondenţe simbolice. D. Paulme, S. De Ganay, G. Dieterlen, D. Zahan vor contribui, ca discipoli care au cercetat populaţiile dogon, bambara sau kissi, la prestigiul acestei şcoli care a marcat Societatea Africaniştilor. În legătură cu religiile africane, Louis Vincent Thomas a redactat o serie de

sinteze remarcabile.

Societatea Oceaniştilor a fost, la rându-i, influenţată de preocupările de antropologie religioasă: în 1947, pastorul Maurice Leenhardt aprofundează în *Do Kamo* („fiinţa vie") noţiunea de persoană la populaţia kanak din Noua Caledonie, completând descrierea comportamentelor corporale cu explicaţia lor, prin raportarea la gândirea mitică de tip cosmomorfic pentru durata vieţii (carnea unui om este aceeaşi cu carnea ignamei[4], pielea lui este scoarţa unui copac) şi de tip antropomorfic pentru după moarte, când distanţa dintre subiect şi obiect creşte şi când strămoşii identificaţi se află în afara naturii.

După cum Jacques Soustelle a dat primul impuls studiilor asupra religiilor mexicane, Roger Bastide a stimulat cercetările asupra religiilor africane din Brazilia (*Les Religions africaines au Bresil*, 1962) şi asupra cultelor sincretice, legând între ele antropologia, sociologia, psihanaliza şi psihiatria. Studiile lui cele mai semnificative cu privire la mutaţiile religioase contemporane, la miturile moderne şi la credinţele milenariste au fost reunite în *Le Sacre sauvage* [Sacrul sălbatic] (1975).

În perspectiva unei reveniri la intelectualism împotriva funcţionalismului, Claude Levi-Strauss (n. 1908), inspirându-se din demersul lingvistic, a arătat că simbolurile se definesc prin

---

[4] Numele unei plante tropicale comestibile (Dioscorea) (n.t.).

locul pe care îl ocupă într-o structură mitică: „Aşa cum nu există magie care să nu conţină măcar un grăunte de religie, nu există nici religie fără magie”. Cu toate că afirmaţia lui conform căreia magia ar fi „o materializare a construcţiilor umane”, iar religia „o umanizare a legilor naturale” a fost contestată, concentrarea interesului lui Levi-Strauss asupra gândirii simbolice continuă să fascineze (chiar şi cu rezerve) o întreagă generaţie de cercetători. Nu vom prezenta aici contribuţiile lui majore (de care ne ocupăm în altă parte în lucrarea de faţă) la deconstrucţia totemismului, la înţelegerea magiei sau la teoria miturilor, ci vom propune doar câteva critici pozitive şi negative. Levi-Strauss are dreptate atunci când spune că datinile şi credinţele mai degrabă se sprijină pe tradiţie decât se întemeiază pe emoţie, dat fiind că aceasta din urmă provine nu atât din conţinutul regulii, cât din activitatea rituală şi din încălcarea regulii. El subliniază că religia şi magia exagerează când afirmă că pot dezvălui ce a însemnat dintotdeauna universul, în timp ce ştiinţa spune ce este universul şi, indirect, ce poate el să însemne. Răsturnând teza lui Eliade potrivit căreia ritul s-a născut din mit, Levi-Strauss arată că ritul precedă eventual mitul, care – lucru valabil şi în cazul mitului lui Oedip – ar fi un sistem de clasificare ce instituie diferenţe. Ritul nu este întotdeauna manifestarea unui mit, după cum nici mitul nu stă întotdeauna la originea ritului, ci, prin intermediul simbolurilor lor, aceste două elemente trimit, ca şi iconografia, la

nişte structuri echivalente. I s-a reproşat, totuşi, lui Levi-Strauss că porneşte de la aprioricul unei structuri mitice identice cu aceea a spiritului uman, pe care el o socoteşte invariabilă, şi de la o gândire esenţialmente clasificatorie şi taxinomică într-un demers de eliminare atât a sacrului, cât şi a culturalului (care ar lămuri totuşi în bună măsură conţinutul miturilor şi adeziunea credincioşilor). Dacă spiritul impune forme unui conţinut, este arbitrar să spunem că aceste forme sunt identice pentru toţi şi să susţinem că formele fac să dispară conţinuturile.

3.4. Căile deschise de Dumezil şi Eliade

Vom vorbi mai târziu despre fecunditatea acestor cercetări asupra gândirii mitice şi simbolice; acum însă trebuie să sacrific toată informaţia originală şi stimulatoare cuprinsă în numeroasele studii despre religia eschimoşilor din nordul Canadei sau a indienilor sioux din Dakota, despre religia hinduşilor (Dumont) sau a Chinei tradiţionale (Granet)… Voi indica numai, ca o completare la numeroasele lucrări ale antropologilor, sursele şi teoriile pe care aceştia le-au găsit în istoria religiilor ilustrată atât de Georges Dumezil, cât şi de Mircea Eliade.

Comparaţia pe care Dumezil o face între miturile, epopeile şi riturile indo-europene scoate la iveală o serie de structuri similare, fondate pe ideologia celor trei funcţii ierarhizate:

suveranitatea unei înţelepciuni magice şi religioase, forţa fizică a războinicului care accede la puterea politică, fecunditatea producătorilor, meşteşugarilor, ţăranilor şi muncitorilor, indispensabilă celor două funcţii superioare. Ne putem întreba aşadar dacă religia nu este cumva o expresie deghizată a raporturilor dintre clase.

La rândul lui, românul Mircea Eliade, care a trăit în Franţa şi în Statele Unite, a coordonat cea mai bună enciclopedie a religiei de până acum, după ce a scris mai multe studii foarte bine documentate despre şamanism, sacru şi hierofanii, mituri, imagini şi simboluri, ocultism… Dacă în Tratatul de istorie a religiilor Eliade adoptă o prezentare tematică a simbolurilor (cer, soare, lună, apă, pământ, vegetaţie, spaţii şi momente sacre), în Istoria credinţelor şi ideilor religioase el analizează fiecare religie în parte. Eliade împrumută de la Jung ideea de arhetip şi se concentrează mult asupra hierofaniilor şi experienţei sacrului. Concepţia sa despre sacru a fost deja contestată. Cât despre concepţia despre timpul ciclic al veşnicei întoarceri, cu repetarea arhetipurilor originale, se poate ea susţine fără a se nega efectele erozive evidente ale diacroniei, care îl fac pe om răspunzător pentru propria-i istorie? Nicio societate, nici măcar cele tradiţionale, nu funcţionează după modelul arhetipal. Ce iluzie [blague] să crezi că viaţa oamenilor este copia istoriei zeilor!

DE REŢINUT

Filosofia şi psihologia au fost leagănul reflecţiei asupra religiilor, adeseori pentru a examina originea şi esenţa acestora.

La începutul acestui secol, au fost adunate numeroase informaţii livreşti, dar ele au fost explicate într-un mod prea unitar.

Mai mult decât psihanalizei, antropologia religioasă îi este datoare sociologiei religiilor şi îndeosebi cercetărilor de teren întreprinse de autorii anglo-saxoni şi francezi pe fiefurile lor teritoriale şi coloniale

Partea a II-a CREDINTA ÎN MITURI

Capitolul 4 DESCIFRAREA POVESTIRILOR MITICE

Ce urmărim

Să reţinem elementele capitale care permit definirea mitului în raport cu poveştile, legendele, dogmele şi credinţele.

Să dobândim toate instrumentele conceptuale şi metodologice necesare pentru a proceda la o analiză a mitului din diverse unghiuri de abordare.

Să ne distanţăm în mod critic de anumite interpretări, uneori seducătoare (Oedip), confruntând mai multe moduri de explicare.

Să înţelegem că ideologiile noastre moderne sunt construite după un proces de mitizare.

Religiile monoteiste au [fiecare] o doctrină şi o serie de dogme. Antropologul lasă în seama teologilor definirea acestora şi valorificarea lor, aşa cum lasă în seama sociologilor explicarea apariţiei, formulării şi aplicării lor în funcţie de contextul social al unei epoci sau al alteia. Antropologul religiilor se interesează

în mod deosebit de ceea ce a precedat acestor doctrine, adică de mituri, de povestirile figurate şi fondatoare care, uneori, au înlesnit ulterior o formulare cu caracter abstract, considerând aceste mituri drept credinţe într-un supranatural exprimat cel mai adesea prin metafore. Antropologul se străduieşte să compare sistematic diversitatea lor formală (cosmogonie, texte sacre) şi universalitatea anumitor motive (apariţia oamenilor, punerea la încercare, originea morţii sau a răului).

Prin mitologie înţelegem un ansamblu considerabil de mituri aparţinând aceleiaşi culturi, adunate nu neapărat în mod coerent, căci unele mituri diferite se contrazic din punctul de vedere al sensului, unele mituri secundare nu sunt încorporabile într-un mit primordial, iar multe mituri au fost elaborate în epoci diferite de autori anonimi. Nu există, totuşi, religie fără credinţa unei colectivităţi în mituri.

1. Caracteristici fundamentale ale mitului

1.1. Povestirea figurată

Mitul se caracterizează prin forma lui narativă, care pune în scenă personaje extraordinare. În naraţiune, necomentată, interferează istoria, legenda, morala, fără ca sensul să fie explicitat. Ca povestire figurată, mitul ţine de limbă, care impune o formă, şi de rostire, care se foloseşte de această formă. De aceea, gândirea mitică nu se exprimă numai în mituri, ci şi în glosele care însoţesc practicile. Mythos-ul din poemele homerice se prezintă ca adevăr de fapt transpus în vorbire, în vreme ce la Platon el este alegorie cu semnificaţie filosofică, dar în ambele cazuri se vrea discurs persuasiv şi paradigmatic.

Deseori de sorginte orală, chiar şi atunci când este scris, mitul se repetă verbal în rituri. Acest discurs pe jumătate ezoteric, pe jumătate popular, vorbeşte despre zei, oameni şi forţe ale naturii, pe care le clasează în vaste teogonii, cosmogonii şi genealogii. Prezentate de obicei sub formă epică, miturile religiei tribale sunt un depozit de arhive etice şi o culegere de experienţe didactice.

1.2. Modul simbolico-metaforic

Chiar dacă nu se dă drept alegoric, ci drept tautegoric (zeii există şi sunt ceea ce sunt pentru credincios), mitul, ca operă literară scrisă sau orală, necesită deseori o exegeză a bagajului

său poetic şi a încărcăturii lui de metafore. Mitul este un mod de înţelegere a lumii prin simboluri, figuri de stil sau arhetipuri – aşa cum le înţelege Jung, care speculează paradoxul şi ipoteticul, de parcă ar exista concomitent, cum spune Levi-Strauss vorbind despre mitul lui Oedip, supraestimare şi subestimare a raporturilor de rudenie, o încercare de a scăpa de autohtonie şi neputinţa de a o face.

Deşi simbolurile utilizate nu au întotdeauna o validitate interculturală, ele sunt extrem de numeroase – forme, numere, culori, gesturi, animale sau puncte cardinale – şi se asociază în corespondenţe valorizate. Luna trimite la fecunditate, la feminitate, la regimul nocturn; elefantul regal înseamnă putere şi longevitate; capul înseamnă conducătorul înţelept; în piept, este adăpostită forţa războinică.

1.3. Polisemia

Mitul are, cu siguranţă, un rol de explicare a lumii, dar la modul enigmatic, simbolic sau normativ. Dacă mitul exprimă adesea un adevăr profund – ale cărui forme, modificate de situaţiile trăite, oferă prilejul unor rescrieri, o face prin intermediul ficţiunii, al cărei echivoc apare făţiş.

În descifrarea mitului, dificultatea provine din aceea că mesajul şi metamesajul sunt inseparabile, că sensurile cosmologice, politice, religioase se suprapun şi, în sfârşit, din aceea că

diversele variante, versiuni eronate sau contrafaceri îngreuiază exegezele. În cazurile în care apar inovaţii, mai degrabă noutatea este aceea care dă sens povestirii decât invers, iar acelaşi mit poate la fel de bine legitima dar şi contesta anumite poziţii stabilite. Totul depinde de scopul în care este folosit. De aici şi schismele religioase.

1.4. Atemporalul

Atemporal, mitul transcende istoria. El există în orice epocă şi se poate detaşa de cutare sau cutare situaţie istorică. Mitul roman oferă material de reflecţie şi romanilor, şi lui Carol cel Mare, şi împăratului Otto, şi lui Machiavelli, şi revoluţionarilor francezi. El operează o întoarcere la sursele eroice şi primordiale ale culturii, iar tragicul şi banalul existenţelor capătă sens prin drama originilor şi printr-un joc de oglinzi şi de corespondenţe. Vom vedea însă că lectura unor crâmpeie de istorie nu este deloc de neconceput.

1.5. Registrul afectului

Roger Caillois a ridicat trei probleme pertinente: Cum se explică ascendentul miturilor asupra sensibilităţii? Cărui registru de emoţii, de sentimente, de dorinţe, de repulsii se adresează ele? Ce satisfacţii trebuie să aducă miturile? Putem răspunde invocând o memorie biologică. Sensibilitatea se investeşte în mituri pentru

că se teme de conflictele primordiale generate de legile vieţii elementare şi pentru că structurarea semnificativă a lumii prin imagini o reconfortează. Mitul, situat la origini sau în „altundeva”, ar fi un fel de memorie a animalităţii primitive a omului canibal, incestuos, paricid.

Rostul mitului ar fi însă şi acela de a alunga şi exorciza spaima de viitor. Miturile cele mai rezistente sunt cele care îngăduie explicarea şi înfruntarea incidentelor şi dramelor vieţii. Puterea lor e percepută de om prin raportare la un fel de experienţă primă în confruntarea cu cosmosul (mitul lui Sisif).

1.6. Orientarea spre acţiune

Produs al inconştientului uman, mitul acţionează ca motor sau mobil de acţiune la modul inconştient (Freud, Levi-Strauss). El reînvie ceea ce povesteşte. Povestitorii şi auditorii mitului fuzionează prin intermediul ritului, deoarece mitul face, ca prin farmec, să existe ceea ce relatează, cuvântul dând consistenţă lucrurilor şi forţelor enunţate. Maurice Leenhardt subliniase deja în *Do Kamo*, vorbind despre neo-caledonieni, cât de mult se confundă cunoaşterea, înainte de a fi speculativă, cu acţiunea umană. În orice cult, ritul nu este – foarte adesea – decât mitul în act, transpunerea în joc a anumitor credinţe, cuvântul-acţiune având o eficacitate magică.

1.7. Raţionalitatea imaginarului

Acceptat ca real şi adevărat, mitul, care nu răspunde logicii noastre raţionale, comportă totuşi o anume raţionalitate, din punctul de vedere al comunicării sociale şi al instrumentalităţii sale etice. Mitul transpune în realitate ceea ce ţine de fantasmă şi de imposibil, mânuind paradoxurile a ceea ce înseamnă să trăieşti fără să suferi prea mult. Astfel, prin economia lui trinitară şi prin hristologie, monoteismul creştin al unui Dumnezeu-om face să se întâlnească transcendenţa cu imanenţa, imaginarul cu realul, ceea ce nu se poate gândi cu ceea ce se poate spune, la fel cum zborul vizionar al şamanului exprimă înălţarea şi meritul omului ţintuit în mediul lui natural, dar capabil să se sprijine pe acesta pentru a-l depăşi.

Aşa cum arată Levi-Strauss în *La Pensee sauvage* [Gândirea sălbatică], imaginea rămâne un mod de conceptualizare încă prezent în gândirea raţională. Într-un mod analog, Emst Cassirer privea mitul ca pe o modalitate de a aplica realului categoriile gândirii umane.

1.8. Diferenţe de obiect şi niveluri de înţelegere

Fie că este cosmogonic, explicând crearea şi structura lumii (geneza biblică), sau etiologic şi fondator, justificând o ordine a lucrurilor (originea morţii, venirea la putere a unei dinastii, întemeierea unui sat, inegalitatea castelor, necesitatea exciziei),

fie că atinge dimensiuni uimitoare, ca la dogonii din Mali, fie că se face cunoscut fragmentar, ca mitul inventării fierăritului şi acela al introducerii culturii de fonio[5], fie că diferă fundamental în civilizaţiile de păstori nuer sau tuaregi, în cele de războinici romani sau azieci, ori în cele de horticultori şi pescari din insulele oceaniene, mitul nu se dezvăluie decât treptat, diferite niveluri de cunoaştere iniţiatică (treizeci şi trei la peulii din Africa occientală, cinci la băştinaşii karadjeri din nord-vestul Australiei), de la cunoaşterea superficială a unor fragmente semnificative, în cazul neofitului, până la stadiul superior al anumitor înţelepţi care păzesc cu vigilenţă ştiinţa adâncă.

[5] Numele unei specii de mei cultivate în Africa de vest (Digitaria exilis) (n.t.).

2. Câteva lecturi posibile

2.1. O lectură psihanalitică

Aşa cum visul exprimă libidoul individual, mitul, ca vis al unui popor, ar traduce după Freud avatarurile libidoului colectiv, prin incesturile divine, revolta fiilor împotriva tabuurilor tatălui, dramatizarea aproprierilor şi agresiunilor sau devierea pulsiunilor către un obiect secundar. Psihanaliza ar explica astfel, prin întâlnirea a două tipuri de determinism, cel al libidoului şi cel al situaţiilor sociale, pe de o parte, naşterea miturilor prin acţiunea unor forţe interne şi, pe de altă parte, după părerea lui W. Reich, puterea lor dinamică de a genera mişcări colective cum ar fi hitlerismul sau Ku Klux Klan-ul. Mitologia ar fi, în aceste condiţii, un sistem de proiectare şi de adaptare imaginativă a pulsiunilor noastre la situaţiile sociale.

Se ştie că Freud, după ce a citit *Oedip rege* al lui Sofocle, în 1897 (cf. Originile psihanalizei[6]), a numit „complexul Oedip" acea reţea de sentimente confuze care, la copilul mic, caracterizează o pulsiune incestuoasă. Sofocle n-ar face decât să con-firme, prin mit, descoperirea inconştientului de către Freud. În *Psychanalyse*

---

[6] Aus den Anfangen der Psychoanalyse (1887-1902), titlu sub care Marie Bonaparte, Anna Freud şi Ernst Kris au editat, în 1950, corespondenţa lui Freud cu Wilhelm Fliess (trad. engleză – 1954 – The Origins of Psycho-Analysis: Letters to Wilhelm Fliess, Drafts ans Notes, 1887-1902; trad. franceză – 1956 şi 1973 – La Naissance de la psychanalyse) (n.t.).

des contes de fees [Psihanaliza basmelof], Bruno Bettelheim insistă asupra contribuţiei poveştilor la formarea personalităţii copilului: vrăjitoarea sau mama vitregă sunt proiecţii ale mamei urâţite şi pedepsite de inconştient dar, dincolo de posibila gelozie a mamei, [basmul] Albă-ca-Zăpada o linişteşte pe fetiţă în privinţa viitoarei ei frumuseţi şi sexualităţi. În general, graţie oricărei povestiri, atât imaginaţia cât şi comportamentul sunt structurate.

Criticând această hiperfocalizare a psihanaliştilor asupra complexului Oedip, istoricii cercetători ai Greciei antice Jean-Pierre Vernant şi Pierre Vidal-Naquet arată că eroul mitului nu are nici urmă de complex Oedip. El se apără de un necunoscut care l-a lovit primul şi, întâmplător, îşi omoară tatăl, faţă de care nu are niciun fel de animozitate. Dacă se căsătoreşte cu Iocasta pentru a urca pe tron, o face la sugestia lui Creon. Oedip n-a dorit cu tot dinadinsul această căsătorie şi nu-şi cunoaşte mama.

Confruntarea acestor două versiuni ale psihanaliştilor şi istoricilor cu versiunea lui Levi-Strauss [a se vedea paragraful următor] nu e lipsită de interes şi a suscitat tot atâtea critici ca şi interpretările freudiene.

Ca să nu mai vorbim de Malinowski, care s-a implicat şi el în această controversă, pornind de la trobriandezii cu structură matriliniară. La aceştia nu există niciun fel de opoziţie faţă de tată, ci faţă de unchiul din partea mamei, omul învestit cu cea mai mare autoritate. Pe scurt, orice adolescent vrea să devină

autonom, iar nu să se împotrivească aceluia care s-ar bucura de dragostea mamei. Tânărul vrea, de ase-menea, să-şi satisfacă sexualitatea hormonală tot mai puternică; în Melanezia, cel mai apropiat obiect al dorinţei este sora, după cum în alte părţi este mama. De fapt, aceste pseudo-fixaţii înseamnă pentru toată lumea un lucru foarte limpede: dorinţa de libertate şi de experienţe sexuale a oricărui adolescent.

2.2. O lectură structuralistă

Levi-Strauss plasează tragedia lui Sofocle într-un context narativ mai larg: anterior, întemeierea Tebei; ulterior, uciderea lui Eteocle şi a lui Polinice, fraţii unei Antigone indignate că unchiul ei Creon i-a refuzat lui Polinice onorurile funerare pe care i le-a acordat lui Eteocle.

Pentru că nu putem relua această lungă poveste în micul nostru volum, ne vom mulţumi cu tabloul pe care îl prezintă Levi-Strauss în capitolul XI din Anthropologie structurale [Antropologia structurală], după ce clasează, pe axa orizontală şi liniară a povestirii, mitemele (pasaje pregnante) şi, pe axa verticală, relaţiile de tip analog.

Ideea esenţială care se desprinde astfel din mitul lui Oedip este opoziţia dintre originea htoniană a omului (seria natură) şi

originea lui familială (seria cultură), cele două elemente fiind tratate sub aspectele lor extreme, pozitiv şi negativ: omul are infirmităţile care se întâlnesc pe pământ (coloana 4), dar este capabil, în acelaşi timp, să înfrunte puteri supraomeneşti (coloana 3); legătura de rudenie este deopotrivă sfâşiată de uciderea tatălui (coloana 2) şi scurtcircuitată de incest (coloana 1).

Aceiaşi istorici Vernant şi Vidal-Naquet care l-au criticat pe Freud i-au reproşat lui Levi-Strauss că foloseşte fără discriminare versiunile cele mai eteroclite ale miturilor şi că operează el însuşi, după bunul lui plac, o selecţie în această magmă. În Odiseea, Homer îl lasă pe Oedip pe tronul Tebei până la moarte. Dacă Eschil şi Sofocle îl înfăţişează ca pe un orb şi ca pe un exilat, o fac pentru că ei vorbesc printr-o tragedie despre ambiguitatea regelui-ţap-ispăşitor din Atena secolului al V-lea î.d.H., când se afirmă democraţia. Acolo unde epopeea îl cânta pe erou, tragedia reflectează asupra dificultăţii de a fi om în cadrul unui grup.

Alain Testart obiectează şi el: relaţia lui Oedip cu mama sa trebuie să se înscrie în coloana [întâi, a] rudeniei supraestimate sau mai curând în coloana a doua, a rudeniei subestimate, întrucât denotă o lipsă de respect faţă de mamă şi tată? Nu cumva Levi-Strauss subestimează incestul, nesubliniind legătura acestuia cu calamitatea pe care o produce: ciuma abătută asupra Tebei?

Michel Meslin, istoric al religiilor antice, îi corectează pe Freud şi pe Levi-Strauss: „Mitul lui Oedip poate fi redus la nişte reguli simple: copiii anormali trebuie abandonaţi, dar, dacă reuşesc să supravieţuiască abandonării în sălbăticie, atunci trebuie trataţi cu respect, căci sunt aleşii zeilor. Un tânăr conducător trebuie să ştie să alerge şi să se bată pentru a-l învinge pe regele bătrân. Atunci, va putea alege femeia cea mai frumoasă şi le va putea porunci tovarăşilor săi […]. Omul, paralizat în faţa interdicţiilor, poate încălca uneori această ordine a lucrurilor prin intermediul mitului. Ca om, Oedip ar fi un criminal şi ar trebui să fie pedepsit de cetate; ca erou mitic, el este doar vinovat. Măreţia lui constă în aceea că a depăşit prin voinţă orice dimensiune umană, iar această măreţie îl dezvinovăţeşte" (Meslin, 1973 p. 227-228). Povestea greacă ar indica numai probele care trebuie trecute pentru dobândirea puterii regale, printr-o serie de situaţii tipice ale iniţierii.

Mitul lui Oedip nu este însă decât un exemplu. Pe Levi-Strauss nu-l putem înţelege bine decât dacă-i aprofundăm atât metodologia, cât şi opera.

2.2.7. Metoda

Când îşi propune, în *Mythologiques* [Mitologice] o analiză structurală a câtorva sute de mituri, Levi-Strauss vede în acestea nu atât reflectările unor culturi şi ale unor relaţii sociale, cât

moduri de gândire. Dat fiind că gândirea mitică îşi propune să găsească soluţii imaginare la unele contradicţii reale şi insolubile şi că, pentru a face acest lucru, miturile transmit acelaşi mesaj cu ajutorul mai multor coduri (culinar, acustic, cosmologic…), diversificându-se în general în variante până la epuizarea posibilităţilor logice de mediere a opoziţiilor, este posibil:

Să citim, dincolo de imagini, conceptele şi opoziţiile. Considerat un metalimbaj, mitul este decupat în unităţi constitutive de evenimente succesive, sau miteme, care sunt la rândul lor clasificate empiric pentru a se ajunge la pachete de relaţii şi pentru a se identifica opoziţiile pertinente care compun structura mitului;

Să studiem variantele şi miturile similare din alte culturi, principiul fiind acela că miturile sunt inteligibile în sine, că se lămuresc şi se explică unele pe celelalte, sensul lor fiind dat de poziţia pe care o ocupă în raport cu alte mituri. Vom studia fenomenele de redundanţă (repetarea aceloraşi secvenţe), structura stratificată a mitului (ansamblul versiunilor care se pot suprapune), constituirea unor grupuri de transformare (abateri diferenţiale, inversiune), legea (relaţia canonică) a grupurilor de transformare.

2.2.2. Crâmpeie dintr-o operă

Pentru că nu putem analiza aici opera magistrală a lui

Levi-Strauss despre mituri, ne vom mărgini la câteva remarci în legătură cu *Le Cru et le Cuit* [Crud şi gătit] (1964) şi cu *Histoire de Lynx* [Povestea lui Linx] (1991).

În Crud şi gătit, primul volum din Mitologice, Levi-Strauss examinează 87 de mituri snd-americane, grupând temele în jurul unor nuclee cum ar fi originea focului, viaţa scurtă apărută o dată cu civilizaţia focului, bucătăria şi plantele comestibile, disjuncţiile dintre cer şi pământ, incestul cu mama şi tatăl răzbunător. La populaţia bororo din Brazilia, tatăl pedepsit îşi răscumpără vina creând apa; mama, omoloaga apei, devine mediatoare. La băştinaşii ge, focul se fură de la jaguar, care era stăpân pe el, ceea ce permite ca alimentele să fie gătite. Leşul jaguarului este ars într-o vatră, şi aşa va apărea tutunul. Din tutun se va naşte porcul sălbatic de la care vine carnea, care, pentru a fi prăjită, are nevoie de foc etc.. Triunghiul culinar, adevărat câmp semantic, are trei vârfuri: crudul (pol nemarcat), gătitul (însemnul culturii) având drept mediator aerul, stricatul (transformare naturală, având drept mediator apa); friptura, prăjită pe dinafară (gătit), în sânge pe dinăuntru (crud), întruchipează ambiguitatea naturii şi a culturii.

În Povestea lui Linx, o serie de mituri din diferite zone ale Americii de Nord şi de Sud îi au ca protagonişti pe Linx, un bătrân urât şi bolnav, întinerit după ce i-a făcut un copil unei fete, şi pe Coiot, duşmanul şi falsul său alter ego. Linx şi Coiot iau

în căsătorie două surori. Pe fondul acestor povestiri, se grefează figurile cosmogonice ale vântului şi ceţii şi se întrepătrund bestiarul, bucătăria, meteorologia, vânătoarea şi sexualitatea. Pornind de la aceste materiale, Levi-Strauss ajunge la fundamentele filosofice şi etice ale gândirii amerindiene, al cărei element invariant este distincţia dihotomică după modelul ideal al gemelităţii. În realitate însă, structurile duale sunt inegale. Acest dezechilibru este pentru amerindieni garanţia bunului mers al universului pus în mişcare de abaterile diferenţiale.

Lui Levi-Strauss i s-au reproşat hiperintelectualismul (căutarea unor legi de combinare) şi reductivismul interpretativ, în sensul că el omite să raporteze mitul la obiceiurile şi la tehnicile societăţii care l-a elaborat sau transformat. Într-adevăr, mitul poate reflecta elementele fundamentale ale societăţii lui de origine, ale comportamentelor-tip ale făuritorilor săi sau ale opoziţiilor dintre dorinţe şi constrângeri, acestea din urmă venind atât dinspre natură, cât şi dinspre cultură. Variantele şi opoziţiile dintre versiuni sunt anulate de o unică hermeneutică ce supravalorizează mecanismele de funcţionare ale gândirii, neglijând prea mult conţinutul acestei gândiri şi importanţa adeziunii de tip religios (lăsată deoparte de agnosticismul autorului). Cu toate acestea, Levi-Strauss a arătat foarte bine cum circulă miturile, cum sunt ele adaptate şi adoptate, cum evoluează şi cum mor.

2.3. O lectură în termeni de funcţii

De ce există mituri? Dacă prezenţa lor este atât de răspândită pretutindeni, înseamnă că funcţiile lor sunt esenţiale. Dar nu numai funcţionaliştii, de felul lui Malinowski, au evidenţiat funcţiile mitului.

2.3.1. Funcţia psihologică (*depăşirea contradicţiilor prin sublimare*)

Raţiunea suficientă a mitului ar putea consta în supradeterminările lui psihologice: proiecţie a conflictelor şi rezolvare fantasmatică în limbajul afabulaţiei şi al fanteziei. În această privinţă, ar trebui poate să distingem în mitologie două niveluri: nivelul situaţiilor în care apar conflicte psihologice şi nivelul eroilor cărora li se încredinţează sarcina de a încălca tabuul care ne paralizează. Erou este atunci acela care găseşte o ieşire din situaţiile dramatice, cristalizatoare de virtualităţi psihologice. Levi-Strauss, ca şi Freud, susţine această concepţie despre mit, model logic pentru rezolvarea unei contradicţii. Teologii o susţin şi ei implicit: Dumnezeu e bun, dar moartea şi răul există în lume. Vai! A trebuit să apară şarpele şi păcatul originar! Apoi a venit un mesia a cărui moarte ne-a mântuit, făgăduindu-ne o înviere după moarte, aşa cum a avut şi el.

2.3.2. Funcţia cognitivă (*învestirea cu sens a ordinii existente*,

printr-o punere în formă)

Luându-şi materialele din imagini, din amintiri colective şi vise, mitul îndeamnă în egală măsură la anamneză (rememorarea trecutului) şi la exegeză (interpretare lămuritoare, uneori circumstanţială). Căci el include o reflecţie actuală asupra mediului cosmic înconjurător, asupra sensului existenţei ca participare a omului la un univers ordonat ale cărui reguli trebuie respectate, îndeosebi aceea a solidarităţii sociale sacralizate prin evocarea originii instituţiilor. Desigur, mitul nu oferă o imagine obiectivă a lumii, dar cel puţin explică felul în care, în cadrul unei religii, omul se înţelege pe sine în lumea lui şi dă un sens acţiunii de zi cu zi.

2.3.3. Funcţia pedagogică (*furnizarea de principii şi de exemple moralizatoare*)

Ca structură de existenţă care reglementează cotidianul (Dumnezeu a făcut lumea în şase zile şi în a şaptea zi s-a odihnit: de aici, sabatul sau duminica), mitul propune un model care trebuie urmat în funcţie de o realitate superioară şi transcendentă, încărcată de potenţialităţi. Mitul indică reguli de comportament care trebuie reproduse sau evitate. Este deopotrivă un ideal şi o regulă exemplară de conduită. Cu toate că multe mituri nu cuprind reţete practice, în afară de interdicţiile sexuale şi alimentare, ele presupun totuşi o

deontologie morală şi tehnică, de vreme ce furnizează, în actele zeilor, ale strămoşilor îndepărtaţi, ale eroilor civilizatori, exemple care orientează în viaţă sau arhetipuri (imagini primordiale cu încărcătură energetică, după părerea lui Carl G. Jung) care explică de ce lucrurile sunt ceea ce sunt. Miturile se tălmăcesc şi în liturghii care le reînvie şi le fac operaţionale simbolic (iniţierea la africani, jertfa liturghiei şi împărtăşania).

2.3.4. Funcţia social-politică (*legitimarea puterilor şi a organizării sociale*)

În timp ce Malinowski vede în mit carta etică a unei colectivităţi, Georges Balandier subliniază că mitul legitimează impunerea constrângătoare a ierarhiilor şi a puterii. Multe mituri cosmogonice răspund la întrebarea: cine este mai puternic (Dumnezeu sau îngerul, omul sau animalul)? Multe mituri etiologice legitimează ordinea de suveranitate, lumea începutului (*archad'* ca în „arhaic") fiind şi lumea cârmuirii (*archad'* ca în „monarhie", „poliarhie").

Pe scurt, dacă mitul exprimă într-un mod deghizat conflictele inconştientului, el atenuează totodată spaima de necunoscut. Dacă exprimă arhetipurile şi simbolurile primordiale, el îl ajută în acelaşi timp pe individ să trăiască mai bine, urmând exemple şi maxime. Îngăduind înţelegerea unui mesaj asupra lumii, asupra vieţii şi morţii, şi presupunând adeziunea la cuvântul

rostit, mitul exprimă deopotrivă ştiinţa şi credinţa societăţilor orale. Şi totuşi, cine nu încearcă să scape de norme prin răstălmăciri şi înjghebări de mituri, prin jocuri de limbaj şi abateri de comportament? Pe de altă parte, nici chiar şi societăţile tradiţionale, întotdeauna empirice, nu se lasă întotdeauna prinse în capcana propriilor lor modele mitice.

2.4. O lectură etnologică

Antropologul încearcă multiple lecturi ale mitului, ca de exemplu:

Pe plan narativ: cum anume se organizează textul (structura povestirii, decupajul părţilor, forma literară, variantele)? Care este dimensiunea povestirii şi care este locul acesteia într-un corpus mai larg? În ce condiţii de enunţare este narat mitul: ora, locul, identitatea şi talentul povestitorului?;

Pe plan cognitiv: cât dezvăluie mitul din structurile profunde ale gândirii? În ce împrejurări este el aflat, împărtăşit sau reprodus, în funcţie de anumite obiective liturgice, ludice, educative?;

Pe plan simbolic: ce semnificaţii capătă imaginile, corespondenţele, parabolele – de exemplu, în raport cu activităţile cotidiene, cu modul de producţie, cu condiţiile de viaţă, cu modurile de organizare socială? Sarea, sângele, saliva sunt deseori considerate simboluri echivalente ale vieţii.

Pe plan religios: la ce divinităţi trimite mitul şi ce spune despre ele? În ce măsură dezvăluie el ideile-forţă ale cosmologiei şi ale raporturilor omului cu sacrul? Cum justifică el anumite interdicţii?;

Pe plan socio-cultural: cum funcţionează mitul ca explicaţie a constituirii unei societăţi? Ce sens au o anumită instituţie, o sărbătoare, un rit? De unde decurg prerogativele unui sex, ale unei familii sau clase de vârstă sau caste? Ce conferă legitimitate puterii? Pe ce se bazează sistemul de valori propriu unui grup (sancţiune a spiritelor şi a strămoşilor)? Cum încearcă societatea să-şi rezolve contradicţiile prin mit?

Mitul dogon al facerii lumii

„La originea oricărei creaţii stă zeul suprem care îşi are sălaşul în cer, Amma. Povestea facerii lumii există în mai multe versiuni; iat-o pe cea mai simplă dintre ele: Amma a făcut Pământul sau Glia şi a luat-o de soţie. Când s-au împreunat ei primele dăţi, clitorisul Gliei, reprezentat de o termitieră, s-a ridicat, luându-se la întrecere cu sexul bărbătesc. Amma a doborât termitiera, iar Glia, excizată, a devenit supusă şi ascultătoare. Li s-a născut un fiu, Yurugu, vulpoiul palid. Amma s-a apropiat din nou de soţia sa, iar ploaia, sămânţă divină, a fecundat Glia, care a dat naştere unei perechi de gemeni, pe nume Nommo, unul de sex bărbătesc, celălalt de sex femeiesc, care reprezintă perechea ideală. Aceştia

aveau încheieturile netede şi trupul zvelt, acoperit cu păr verde, vestitor al vegetaţiei viitoare. Yurugu era însă o făptură unică, deci stearpă, iar naşterea lui aducea dezordine în Creaţie (această imperfecţiune era preţul dificultăţilor pe care Amma le întâmpinase din partea soţiei sale, care încă nu fusese excizată). Totuşi, Yurugu îşi dorea o consoartă. Or, Nommo (putem întrebuinţa cuvântul la singular sau la plural, căci cuplul de gemeni este considerat şi ca o entitate unică), Nommo, aşadar, îşi înveşmântase mama, goală, într-o fustă din fibre roşii, iar vorba lui umedă impregnase împletiturile umede pe care le meşteşugise. Yurugu a smuls fusta din fibre şi a comis primul incest. Din această împreunare s-au născut geniile Yeban, care trăiesc în lumea brusei, şi geniile Andumbulu, care sunt progeniturile geniilor Yeban. Gestul incestuos al lui Yurugu a fost urmat de apariţia primului sânge menstrual, care i-a făcut cunoscut primul cuvânt, frust ca şi fusta, dar eficace."

Viviana Piques, „Les Mythes de l'Afrique de l'Ouest", în Andre Akoun (coord.), *Mythes et Croyances du monde entier* [Mituri şi credinţe din lumea întreagă], Paris, Lidis-Brepols, 1985, vol. 3, p. 87.

Acest mit, care rezumă o parte din cercetările lui Griaule, justifică excizia. El enunţă felul în care se instaurează o distanţă minimală pentru a se evita întâlnirea identicului cu identicul.

Amma (termen influenţat poate de Allah) trebuie să doboare termitiera, clitoris al Gliei, înainte de a se uni cu ea. Această cosmogonie prezintă câteva dihotomii fundamentale: cer/pământ, bărbat/femeie, rău (Yurugu)/bine (Nommo), dezordine/ordine, sterilitate/fecunditate. Ea stabileşte relaţiile dintre supranatural şi natural: zeul din cer se împreunează cu pământul, pe care el îl zămisleşte, dar stabileşte ordinea, întrucât sfărâmă pământul uscat şi favorizează pământul reavăn, dătător de vegetaţie şi de rodnicie. Găsim aici figurile primordiale: androginia iniţială a Pământului, gemelitatea celor doi Nommo de sex bărbătesc şi de sex femeiesc, prohibiţiile esenţiale: incestul lui Yurugu cu mama sa explică răul, reprezentat de geniile rele ale brusei. Omul este însă dominant, de vreme ce verbul masculin ţese vorbirea, ca o suveică a comunicării, supunând totodată femeia, a cărei dorinţă se ascunde pudic sub o fustă ţesută.

3. Temporalitatea miturilor

3.1. Aspect istoric

Mitul povesteşte o istorie sacră, trimite uneori la o istorie reală şi suferă în transformările lui hazardurile istoriei trăite. Ca povestire fondatoare, mitul se referă adesea la timpul metaistoric al începutului. „La început", „cu multă vreme în urmă", „pe vremea aceea", „a fost odată" sunt expresii care desprind povestirea metaforică de realitatea actuală şi produc adeziunea, deşi se ştie că, de fapt, Iupiter nu se putea transforma într-o lebădă şi n-o putea lăsa însărcinată pe Leda, după cum niciun spirit, fie el şi sfânt, nu poate fecunda vreo fecioară Maria.

Mitul mai prelucrează istoria şi în alt fel, aducând pe acelaşi plan etaje diferite ale universului – uman, animal, vegetal (în totemismele australiene) – şi arătând că anumite fenomene scandaloase din punct de vedere logic, fizic sau moral (contradicţii cu legile naturii sau ale societăţii) pot fi tratate sau reduse într-un univers de excepţie: androginia, incestul originar, moartea unui zeu. Istoria fanstasmagorică este un fel de respingere a imposibilului în adâncurile imemorialului.

Pentru Paul Ricoeur, „istoria mitică reprezintă un efort pe care îl fac societăţile pentru a anula influenţa perturbatoare a factorilor istorici; ea reprezintă o tactică de anulare a istoricului, o amortizare a evenimenţialului. Făcând din istorie şi din

modelul ei atemporal reflectări reciproce, plasându-l pe strămoş în afara istoriei şi făcând din istorie o copie a strămoşului, diacronia este astfel învinsă şi sprijină sincronia" (P. Ricoeur, „Structure et hermeneutique", Esprit, nr. 322, noiembrie 1963, p. 610).

Totuşi, istoricul care cercetează Ieşirea, Iliada sau Eneida ajunge să se întrebe dacă nu cumva, în unele puncte, legenda şi realitatea coincid. Ipoteza unei realităţi ascunse sub ficţiune l-a condus pe germanul Heinrich Schliemann la descoperirea ruinelor Troiei pe dealul Hisarlik din Turcia între 1870 şi 1873, apoi a substructurilor zidurilor, palatelor şi mormintelor regale din Micene (1876), Itaca (1878) şi Tirint (1884-1885). Chiar populată cu zei şi eroi, tradiţia epică poate exprima o realitate. Poate că stabilirea lui Enea în Latium, după fuga pe mare din Troia în flăcări, nu este doar rodul imaginaţiei lui Vergiliu care a transpus povestea într-o formă poetică.

Se întâmplă uneori, aşa cum arată Malinowski referindu-se la insulele Trobriand, ca anumite evenimente istorice să ducă la manipularea unor mituri în direcţia justificării unei noi situaţii. La un moment dat, clanul Lukuba, odinioară dominant şi având drept totem câinele, a fost supus de clanul Malasi, reprezentat de porc. Ca urmare, noua ordine socială este explicată prin apariţia pe pământ a unui câine şi a unui porc şi prin competiţia dintre aceste animale în procurarea hranei. Mân-când un animal tabu,

câinele a ajuns să fie dispreţuit de porc. Aşa au fost statornicite raporturile dintre cele două clanuri rivale, identificate cu totemurile lor. Este deci în interesul istoricului să caute în mit, după critica surselor, documentelor sau a mărturiilor de epocă, elemente referitoare la evenimente fondatoare, la migraţiile unui popor, la avatarurile contactelor lui. Pentru Edmund Leach, mitul este precipitatul unei tradiţii istorice, şi nu un veşnic prezent aflat în afara istoriei.

Dar dacă şi mitul şi legenda pot fi ancorate în istorie, cum să stabilim atunci deosebirea dintre ele? Ne putem aici raporta:

La tipul de ficţiune în care se înscriu: mitul sacru se prezintă ca metaforic şi transistoric, legenda profană apare ca o construcţie mai mult sau mai puţin inventată, chiar dacă îşi găseşte pretext într-un eveniment sau personaj cunoscut;

La funcţia lor: de revelaţie încărcată de putere în cazul mitului care justifică obiceiuri, de învăţătură şi amuzament în cazul legendei;

La forma lor: ezoterică şi iniţiatică în mit, populară în semnificaţia şi transmiterea legendei;

La tipul de credinţă: fermă şi cu puternice valenţe afective în cazul mitului, dar de slabă credibilitate în cazul legendei (cf. Victor Hugo, *La Legende des siecles* [Legenda secolelor]).

3.2. Aspectul dinamist

Analiza istorică ne incită să ne punem unele întrebări la care istoricul nu va putea, probabil, răspunde prin fapte precise, dar care pentru sociolog şi pentru etnolog prezintă o importanţă deosebită. Cum se nasc miturile? Sunt ele produse colective sau individuale? Ce procese le generează? Cum evoluează şi se diversifică inter-pretările şi conţinutul lor în funcţie de grupuri şi de momentul istoric? Putem oare explica pierderea funcţiilor şi desacralizarea pe care le suferă miturile religioase, în condiţiile în care societăţile nu contenesc să-şi exalte, sub diferite forme, puterea mitopoietică?

Câte presupuneri iluzorii n-a făcut Friedrich Creuzer în legătură cu anterioritatea simbolului în raport cu mitul şi a mitului grafic în raport cu mitul-povestire! Faptul că mitul organizează în mod sintactic simboluri, că seamănă cu unele experienţe onirice, că este uneori legat de drame sacre nu justifică generalizările lui Muller, Tylor sau Frazer. Iar cheia unică a difuzioniştilor şcolii heliocentrice n-a deschis decât câteva porţi. Dimpotrivă, se cunoaşte contribuţia de anticar amator a lui Ovidiu cu privire la Metamorfozele zeilor, a lui Pindar în justificarea cultului lui Helios la Rodos şi a lui Calimah, care arăta că o şuviţă din părul Berenicei s-a transformat în constelaţie (Coma Berenices). Mitul rămâne invenţia uneia sau mai multor persoane (preot, cleric), având la bază credinţe şi un mediu natural ce dau formă şi semnificaţie imaginilor şi simbolurilor utilizate în povestire, care

povestire suferă apoi versificări, adăugiri, omisiuni, suprimări, contopiri de episoade, în timp ce organizarea socială modelează figurile mitice: regalitatea zeului Marduk la babilonieni şi a lui Yehova la evrei, zeiţa-mamă a societăţilor matriliniare, copulaţia (în timpul eclipselor) a soarelui cu luna care, la algonkini, sunt soţ şi soţie, opoziţia dintre Ahura Mazda cel bun şi Ahriman cel rău în religia persană a lui Zoroastru. Şi apoi, fiecare zeu cu meseria şi cu competenţele lui. La populaţia tonga din Polinezia, zeul însărcinat cu tatuajul nu se amestecă în construcţia ambarcaţiunilor, iar zeul hoţilor este altul decât zeul negustorilor.

Printre procesele de geneză şi de transformare a miturilor, le putem distinge pe următoarele:

Asocierea: indienii numesc rachiul adus de albi fire-water. Miturile despre originea alcoolului au intrat deci în cadrul obişnuit al originii focului: o pasăre l-ar fi adus oamenilor.

Inducţia: celebrele ziduri ciclopice de la Micene i-au făcut pe greci să creadă că strămoşii lor erau giganţi.

Remodelarea în timp: există tendinţa de a reduce un proces lent la un eveniment de scurtă durată (prăbuşirea bruscă a misterioasei Atlantide) sau de a amplifica şi generaliza cataclismele locale (potopul din tradiţiile mesopotamiene şi chineze, conflagraţia generală în zonele vulcanice din America de Sud).

Influenţele iconografice: chipurile hâde de Gorgonă, menite iniţial să alunge deochiul, au dat ulterior naştere mitului Meduzei. Forma unei stânci a inspirat gândul că soţia lui Lot a fost prefăcută într-o statuie de sare când a fugit din Sodoma.

Moralizarea: un adaos tardiv la Facerea în interpretarea „sexuală" a căderii lui Adam: „Atunci li s-au deschis ochii la amândoi şi au cunoscut că erau goi, şi au cusut frunze de smochin şi şi-au făcut acoperăminte". Se găsesc oricând preoţi care să cenzureze miturile despre legăturile incestuoase ale lui Zeus sau miturile în care Oedip răpeşte fete.

Schimburile interculturale dintre miturile vânătorilor şi cele ale agricultorilor, dintre miturile stăpânitorilor şi ale celor stăpâniţi (în Grecia, Roma, Orientul Mijlociu). Mitul indian despre zvârcolirile unui peşte mare care ar produce cutremure a migrat în Japonia. Mitul pawnee despre băiatul gravid ar fi fost împrumutat, crede Levi-Strauss, de la vecinii hidatsa şi blackfoot, care îl inserează în riturile privitoare la grupele de vârstă şi la prestaţia femeilor, în vreme ce asemenea rituri corespunzătoare miturilor nu există la indienii pawnee. Aceste migraţii au drept consecinţă deformări ale mitului originar, inversiuni de ele-mente, sedimentări însoţite uneori de contopirea a două mituri.

Simplificarea poetică: povestitorii şi transmiţătorii elimină divinităţile mai puţin cunoscute sau desuete, operează

transpuneri cu scopul de a moderniza, precizează acţiunile şi motivele acestora, făcându-le să se ordoneze după o logică riguroasă, stabilesc raporturi între fapte mitice izolate, construiesc cicluri (Homer organizează lumea Olimpienilor), precizează fizionomia unei puteri supranaturale (imaginii lui Yahve, taumaturgul din cărţile istorice şi profetice, psalmiştii îi adaugă un plus de măreţie).

Perenitatea structurilor: comparând numeroasele variante ale mitului amerindian al lui Dog-Rib, Franz Boas consideră constantă următoarea secvenţă: o femeie se împerechează cu un câine, vin pe lume nişte căţei, femeia este alungată de tribul ei, descoperă nişte urme de copii, se întâlneşte pe neaşteptate cu căţeii, îmbracă o piele de câine, căţeii se preschimbă în copii, se nasc alte generaţii care sunt, se pare, strămoşii unui trib indian.

Aşa cum arată Gerorges Dumezil, India vedică, Scandinavia eddică şi Roma clasică prezintă, prin modul de a-i grupa pe zei şi prin ierarhia acestora, aceeaşi structură originară tripartită cu funcţii diferite. În vârf, ordinul sacerdotal, înţelepţii, administratorii şi preoţii (Mitra, Odin, Iupiter), apoi războinicii, care dispun de forţă (Indra, Thor, Marte) şi, la baza ierarhiei, producătorii fecunzi (gemenii Nasatya, cei doi fraţi Frey şi Freya, Flora şi Lares).

După cum există un proces de producere sau de reînviere a miturilor, chiar şi în lumea modernă, tot astfel există şi un proces

invers de perimare prin desprinderea mitului de realitatea socială, prin devitalizare religioasă şi uzură a credinţelor, prin diverse reinterpretări metafizice sau ştiinţifice, prin ştergerea din memorie a miturilor orale ale tribului din lipsă de transmiţători. Aşa cum remarcă Alfred Sauvy, multe dintre miturile moderne nu sunt decât stări de opinie temporare.

3.3. Mituri moderne în cadrul ideologiei

Cercetarea miturilor moderne confirmă existenţa unui transfer dinspre religios spre profan, fiecare epocă imprimând o anumită orientare acestui proces:

Miturile revoluţionare şi de discontinuitate temporală predomină în raport cu miturile cosmogonice şi de continuitate istorică. Este cazul miturilor privind decolonizarea, dezvoltarea, democraţia sau greva generală – dar spun aceste mituri altceva decât actul fondator: independenţă, take-off, instaurarea unui nou regim, crearea unei instituţii dorite?

Miturile moderne proclamă instituirea nu atât a unei ordini divine sau naturale, cât a unei puteri sociale: poporul, naţiunea, legea în 1790, construirea statului în Lumea a Treia decolonizată, instaurarea socialismului în URSS. La rându-i, puterea ştiinţei este mitizată în divinaţia bioritmurilor şi în aşteptarea extratereştrilor.

Mitul modern are ca suport de enunţare nu naraţiunea epică, ci

mijloacele actuale de informare în masă: cinematograful, banda desenată, ştiinţa-ficţiune, calculatorul, prin imagini şi texte ce trimit la sisteme de recunoaştere codate. Lectura receptorului diferă, în general, de sensul dat de către emiţător, în funcţie de clase, cunoştinţe şi opţiuni.

Mitul modern se integrează adeseori într-un discurs abstract şi mobilizează printr-o inflaţie de limbaj (economia liberală) şi de imagini (apoteoza Marii înserări). Un Dionysos telematic îţi dă fiori prin minitel, în timp ce nişte zeişori afurisiţi, Herpes şi Sida, îi necăjesc pe urmaşii lui Apollo.

Punând în valoare un erou mai degrabă colectiv – poporul, proletariatul sau naţiunea aleasă, miturile moderne proclamă uneori acţiunea hotărâtoare a unui mântuitor – ein Führer, Lenin, Washington, de Gaulle – şi trimit la un panteon de oameni iluştri, în societăţi care se declară în general laice. Răspunzând unei dorinţe de mântuire individuală a maselor, actorul-star devine idol. Tinereţea, dragostea, frumuseţea se concretizează în Marilyn Monroe sau James Dean, în Madonna sau Michael Jackson, care declanşează un proces de identificare cu modelul.

În comparaţie cu miturile religioase, miturile moderne par mai efemere şi fragmentate, pentru că sunt manipulate de facţiuni care vor să-şi consolideze puterea şi care se elimină unele pe altele (Mirabeau, Danton, Marat) sau care nu-şi câştigă audienţă decât prin actualitatea mediatică – acest lucru fiind însoţit de o

rapidă amnezie a evenimentului petrecut cu foarte puţin timp în urmă.

Idila şi utopia, care ne marchează aspiraţiile la fericire, acţionează ca motoare ale mitogenezei. Împotriva angoasei şi fricii – siguranţa Icariei[7] lui Cabet. Împotriva neajunsurilor şi lipsurilor – Eldorado-ul american sau ţara lui Cocagne*[8] din magazinele de stat. Împotriva proprietăţii şi furtului – redistribuirea pământurilor şi colhozul.

În loc să macine prezentul în categoriile trecutului, miturile politice actuale zdrobesc prezentul conflictual, înlocuindu-l cu un viitor ordonat şi norocos şi proiectând fericirea la finele istoriei, în vreme ce prezentul cotidian tinde să fie mitizat prin hedonism, lizibil în alegerea produselor naturale, în căutarea plăcerilor simţurilor, în glorificarea aparenţelor futile şi în epifania eului.

Din punct de vedere formal, mitul se exprimă îndeosebi prin aforisme, sloganuri, romane şi producţii ştiinţifico-fantastice eliberate de normele senzoriale (bună-oară, de legile gravitaţiei) şi de continuumul spaţio-temporal (telekinezia inedită şi neexplorată), chiar şi atunci când este vorba de produse perimate, filtrate de anumite grupuri de presiune şi de interpretările noastre personale care pornesc de la crâmpeie de

---

[7] Aluzie la Le Voyage en Icarie [Călătorie în Icaria] (1840), roman filosofic al lui Etienne Cabet (1788-1856), teoretician al socialismului utopic (n.t.).

[8] * Spaţiu imaginar unde totul se găseşte din belşug (n.t.).

informaţii înlănţuite conform aspiraţiilor noastre.

Pe scurt, modernitatea poate fi interpretată ca un proces de ideologizare care încorporează mituri: mitul ştiinţei, substitut al revelaţiei, mitul transcendenţei puterilor, mitul individului ca exaltare reacţională şi reciclare a unei subiectivităţi multă vreme înăbuşite de exigenţele supraeului, mitul schimbării veşnice, parodie a revoluţiei, mitul nemuririi care stă la baza experienţelor de criogenizare a cadavrelor. Literatura clasică şi romantică preferase să creeze mari figuri: Orfeu şi Oedip, Don Juan şi Faust.

Chiar dacă mitul modern apare ca o simplă afabulaţie, fiind lipsit de o mare povestire fondatoare sau de un rit codificat – ceea ce îl deosebeşte de portretul-robot al antropologilor, el continuă să se sprijine pe metaforă şi simbol, pe ambiguitatea sensului, pe apelul la sentiment, la dorinţă, la imaginar, la speranţa trăită. Faptul că mitul suferă contrafaceri în ideologie nu înseamnă că vremea lui s-a sfârşit.

3.4. Mythos şi Logos

Imaginarului arhaic din mythos (povestire figurată), secolul al XIX-lea i-a opus certitudinile raţiunii prezente în logos-ul identificat cu ştiinţa modernă. Cât de vulnerabilă este această dihotomie radicală! În realitate, mythos-ul presupune o parte de logos, prin enunţarea lui verbală, prin ordinea pe care o instituie

în cosmos şi prin logica pe care o stabileşte explicând consecinţele actuale în funcţie de antecedentele originare. Invers, există în logos o parte de mythos. Se ştie că „gândirea noastră sălbatică" amestecă printre conceptele noastre imagini şi afecte, se ştie că multe idei ce exprimă relaţii sunt încărcate cu conotaţii substanţialiste, se ştie cât de hipervalorizată este ştiinţa, căreia îi acordăm încredere absolută, în pofida limitelor ei, atunci când o folosim ca să fabricăm ficţiuni.

Din înlocuirea mitului etnic cu mitul tehnic, de la alegoria carului înaripat sau a peşterii din Phaidros şi din Republica lui Platon până la prudentele interpretări ale celor şapte plăgi ale Egiptului de către teologii catolici, nu trebuie să conchidem că miturile au pierit. Fără mit nu există speranţă!

DE REŢINUT

Ceea ce spun religiile, cel mai adesea la modul simbolic şi metaforic, are un puternic impact afectiv.

Orice mit, de multe ori cunoscut fragmentar şi revelat treptat prin iniţiere, prezintă variante şi elemente care trebuie distinse şi reînscrise într-o cultură, într-o logică interpretativă şi într-o istorie.

Trebuie să învăţăm bine principalele moduri de investigaţie pe care le propune antropologia şi să ne antrenăm noi înşine în a analiza cu rigoare un mit dintr-o religie străină.

Capitolul 5 CREDINŢELE RELIGIOASE: FORME ŞI CONTINUTURI

Ce urmărim

Să stabilim o distincţie între actul credinţei şi obiectul credinţei.

Să lămurim de ce variază credinţele de la o societate la alta şi de la un individ la altul.

Să clasificăm, pornind de la exemple, temele majore ale diverselor credinţe religioase.

Să ne debarasăm de ideile a priori despre unicitatea trupului şi a sufletului.

1. Fenomenul credinţei

1.1. Convingerea intimă

Examinând aici credinţa, şi nu numai credinţa în mituri, eliminăm în mod deliberat înţelesul ei de opinie („Cred că nu-i este foame") şi ne referim la acela de atitudine mentală de asentiment care însoţeşte o convingere intimă. Obiectul credinţei este ceea ce considerăm adevărat fără a avea o dovadă absolută în acest sens. Este un credit acordat unui conţinut de gândire.

După părerea lui Kant, spre deosebire de ştiinţa obiectiv suficientă, credinţa este doar subiectiv suficientă. Dar câte deosebiri de nuanţă între atitudinea credulă, prezumţia de adevăr, adeziunea la un dincolo de sensibil, credo ca formulare a principalelor precepte ale unei credinţe religioase şi descifrarea realităţii ca istorie sfântă! Chiar şi în acest ultim caz, unele versiuni pot fi mai calde decât altele, bunăoară la pietiştii din Germania, la metodiştii din Anglia, la predicatorii unor misiuni populare din Franţa şi din Spania.

Credinţa, care nu este supusă nici unui examen critic în micile societăţi tradiţionale, nu ridică probleme decât atunci când se înfruntă mai multe sisteme posibile, când un număr mare de credincioşi diferiţi vin cu propriile lor versiuni despre faptul religios, fără a mai pune la socoteală versiunile specialiştilor. Max Weber nu crede în felul în care cred credincioşii, dar este de

părere că religia are o legitimitate antropologică, iar credinţa are valoare. Rudolf Otto, Mircea Eliade acordă credit realităţii religiosului şi experienţei psihologice a transcendenţei. K. Kerenyi observă cât de mult a pătruns demitizarea în teologie, prin aceea că teologia transformă imagini în concepţii şi înlătură reziduuri. Dându-se drept adevăr care nu mai trebuie verificat, povestirea mitică riscă să-i facă pe oameni să creadă în adevărul imaginii mai curând decât în adevărul a ceea ce reprezintă aceasta.

Actul de credinţă şi obiectul credinţei

„Aşa cum nu există religie fără societate, nu există nici societate fără religie; o societate de atei ar fi, fără-ndoială, o societate fără dumnezeu (sau fără zei), dar nu înseamnă că ar fi o societate fără religie sau fără credinţă. Se cuvine, aşadar, să facem o distincţie clară între actul de credinţă şi obiectul credinţei, şi să ne împotrivim tentaţiei constante a gândirii obişnuite de a le considera indisociabile. Întrucât cuvântul «credinţă» poate însemna o atitudine atât faţă de o propoziţie dată, cât şi faţă de conţinutul acestei propoziţii, ne imaginăm că obiectul credinţei constituie suportul credinţei. Iată de ce, de exemplu, misionarii, care ardeau fetişurile erau convinşi că nimicesc astfel şi «superstiţia». Denunţând conţinutul credinţei ca iluzie, unii îşi imaginează că suprimă fenomenul religios. Or, lucrurile nu stau

aşa. Trebuie să răsturnăm raţionamentul şi să considerăm drept «credinţă» «nu obiectul în care se crede (o dogmă, un program etc.), ci investirea subiecţilor într-o propoziţie, actul de a o enunţa făcând-o adevărată – altfel spus, o „modalitate" a afirmaţiei şi nu conţinutul acesteia» (M. De Certeau). Astfel, existenţa faptului religios poate fi pusă în evidenţă independent de orice recunoaştere de către societate a unui obiect al credinţei care s-ar prezenta sub forma unuia sau mai multor zei, a unui mit sau a vreunui garant metasocial. «Ipoteza durkheimiană prezintă, prin urmare, un interes eminamente euristic. Conform ei, ideea de sacru şi ideea principiului său unificator ar trebui explorate ca o experienţă umană de bază, ca o experienţă transistorică care este anterioară, contemporană şi posterioară dezvoltării ideii de Dumnezeu. Ea ne îndeamnă să cercetăm metamorfoza şi persistenţa lucrurilor sacre în toate culturile – poli-teiste, monoteiste, panteiste, materialiste şi altele, în Orient şi în Occident, la popoarele arhaice, în civilizaţiile tradiţionale şi, *last but not least*, în sânul modernităţii» (Prades). De altfel, chiar şi în societăţile considerate «explicit religioase», conţinutul a ceea ce este crezut determină practicile sociale mai puţin decât faptul însuşi de a crede."

Marie-Dominique Perrot, Gilbert Rist, Fabrizio Sabelli, *La Mythologie programee*

[Mitologia programată], Paris, PUF, 1992, pp. 31-32.

Pentru antropolog, credinţa este un fapt, dar obiectul ei ţine în bună măsură de imaginar. Altfel spus, credinţa produce obiectul pe care se întemeiază. Ea se întăreşte îmbrăcând o armură logico-factuală, ca şi prin faptul că este împărtăşită. Ca dovezi în acest sens: adevărul ei pare mai sigur cu cât numărul de aderenţi este mai mare; devine mai vizibilă prin simbolurile cărora le dă naştere – desene, statuete, totemuri, obiecte de cult, gesturi rituale; pare să se justifice prin vindecări, minuni, fapte excepţionale atribuite unei puteri divine.

Pentru a ne rezuma ideile, vom apela la câteva formulări aforistice:

Credinţa este oarbă în ceea ce o priveşte şi îşi închipuie că se referă la fapte;

Obiectelor li se asociază atribute imaginare, ca şi cum acestea le-ar aparţine în mod real;

Cosmogoniile implică povestirea unui eveniment la care nimeni nu a fost martor;

A sacraliza înseamnă a materializa religiosul, a identifica obiectul credinţei cu o realitate concretă: a hirotoni un episcop, a sfinţi o hostie[9]

A sacraliza un loc…;

---

[9] * În biserica catolică, azima împărtăşaniei (n.t.).

Măsurarea practicii religioase, la care recurg unii sociologi ai creştinismului, nu este decât un instrument foarte aproximativ de evaluare a soliditǎţii credinţelor (anchetele lui Gabriel Le Bras, ale canonicului Boulard şi ale echipei lor).

1.2. Variaţiile credinţei

Pentru antropolog, ca şi pentru sociologul modern, problema fundamentală este aceea a raporturilor dintre credinţe, comportamente şi structurile sociale. Niciunul, nici celălalt nu văd însă în credinţe o reflectare a intereselor, foarte diverse, ale grupurilor şi nici produse determinate de organizarea socială. Uneori, credinţele slăbesc în faţa conflictelor de interese; alteori, ele sunt hotărâtoare într-o revoluţie religioasă sau într-un context marcat de efervescenţa ideologică; în alte momente, ele sunt silite să se confrunte cu anumite date obiective, după producerea unei disonanţe cognitive (Leo Festinger). Cel mai bine este să le considerăm o raţionalitate subiectivă referitoare la o anumită situaţie istorico-culturală, mitul fiind socotit o poveste adevărată, iar basmele, fabulele şi legendele – o poveste falsă, dar instructivă.

Când se întreabă cu scepticism dacă grecii au crezut în miturile lor, Paul Veyne aduce în discuţie supleţea credinţei şi caracterul echivoc al aprecierii miturilor (adevăr, alegorie sau sens figurat). Există o multitudine de moduri de a crede şi o multitudine de

criterii de adevăr. Mitologia socialismului este tot atât de iraţională ca şi aceea a dreptului natural sau a bunului sălbatic [bon sauvage].

În momentul în care regrupează informaţia, anchetatorul etnolog face deseori greşeala de a impune realităţii obligaţia de coerenţă şi de a nu ţine suficient seama de întrebuinţarea pur retorică a mitologiei. Înainte ca metoda istorico-critică, dezvoltată între secolele al XVII-lea şi al XIX-lea, să se impună, credinţa creştină subsumează fără deosebire ataşamentul faţă de o persoană considerată Dumnezeu, adeziunea la un cuvânt inspirat de Dumnezeu şi interpretarea bisericească a cuvântului divin.

Apare astfel o ruptură între credinţa creştină şi raţiunea istorică, între credinţa religioasă şi raţionalitatea ştiinţifică, precum şi o fragmentare a credinţei – de exemplu, între credinţa ştiinţifică, credinţa politică şi credinţa religioasă. Chiar şi credinţele religioase se fragmentează în sensul că se adoptă, de pildă, existenţa lui Dumnezeu, fără a se accepta dogma trinitară, Neprihănita Zămislire sau urmările aşa-zisului păcat originar. Agnosticismul contemporan se prezintă mai degrabă ca o multiplicare a credinţelor, ideologia poporului, a patriei sau a progresului substituindu-se – în ceea ce Raymond Aron numeşte „religiile laice” – religiilor care făgăduiesc mântuirea, întemeiate pe transcendenţa divină. Alianţă între certitudinea inimii şi

satisfacţia raţiunii! În sincretismul mistico-ştiinţific, accesul la transcendent, interpretat ca transcendere a omului prin el însuşi, se orientează spre dezvoltarea personală a potenţialului uman, spre bioenergie sau spre terapia primitivă, prin amestecul verbal de teze filosofice, cercetări ştiinţifice şi convingeri mistice, afective şi emoţionale, destul de efemere.

Să ne mărginim pentru moment la religii. În toate, credinţele au două obiecte: pe de o parte, ceea ce Le Bras numeşte „demografia lumii de dincolo” (spirite, genii, zei), pe de altă parte, reprezentările persoanei şi ale puterilor ei (suflet, dublet, umbră, spirit), pe care le vom examina pe rând.

2. Conţinutul transcendent al credinţelor religioase

2.1. Zeii şi puterea

Religia face apel la fiinţe nemuritoare, invizibile pentru om, de care se crede că depind evenimentele şi fiinţele de pe pământ. În politeism, există numeroase ase-menea fiinţe, fiecare dintre ele reprezentând proiecţia imaginară, în transcendent, a unui ideal, a unei pasiuni sau a unei nevoi a omului. În Africa, pot exista zei pentru fiecare clan. Divinităţile despre luptele şi dragostele cărora povestesc miturile sunt deseori ierarhizate şi plasate sub autoritatea unui Zeu suprem, cum era Zeus al grecilor (Nyambe la băştinaşii duala, Imana la tutsi, Wuro la bobo), sau a unui zeu care s-a retras din lume (deoarece, după părerea populaţiei ewe, Mawu, care sălăşluia într-un cer ce acoperea pământul ca un capac de dovleac, se săturase să fie lovit de pisălogul cu care femeile pisau grăunţele pentru a face făină).

Produs al activităţii noastre simbolice, transcendenţa este imaginea proiectată a dorinţei noastre de putere şi recunoaşterea neputinţei noastre. Zeul, zeii înseamnă, în primul rând, puterea, valoare esenţială şi atribut al divinităţii, simbolizată – de exemplu – de trăsnetul lui Zeus, de tridentul lui Poseidon, de nicovala şi ciocanul lui Hefaistos, de secera lui Cronos, de coiful şi armele lui Ares. Fără putere, un zeu nu înseamnă nimic. Africanii, pentru care, spune Placide Tempels, ideea de forţă este

mai importantă decât cea de fiinţă, ştiu acest lucru. Puterea, forţa sunt condiţii necesare ale fiinţării.

Chiar dacă gândirea chineză nu se referă la o putere creatoare şi ordonatoare care ar fi providenţa lumii, ea presupune existenţa energiei creatoare şi a unor principii regulatoare înscrise în univers, ceea ce trimite mai degrabă la ritual decât la mitologie; zeii nu conduc lumea, care se cârmuieşte singură, ci sunt funcţionarii unei colosale administraţii ce reproduce imaginea birocraţiei chineze.

În monoteismul iudaic, creştin sau musulman, care nu s-a născut dintr-o reducere a numărului de zei, ci din ideea existenţei unui dumnezeu care le cere adoratorilor săi să nu se închine la niciun alt zeu, Dumnezeul unic este dumnezeul legii şi al graţiei, atotputernic şi milostiv (chiar şi mila este o chestiune de putere), care reacţionează la actul de pietate al omului. Zeii fac, de fapt, posibilă trecerea de la forţa biologică la legitimitatea ordinii sociale, al cărei garant se vrea aparatul politic şi eclezial.

2.2. Teme mitice

Puterea divină se caracterizează prin aceea că face ceva. Ca urmare, lucrarea zeilor apare în principalele teme mitice:

Originea zeilor. Teogonia lui Hesiod (secolul al VII-lea î.d.H.) istoriseşte genealogia zeilor şi instaurarea domniei lui Zeus.

Facerea lumii. Conform Bibliei, din haos – magmă originară

apărută prin generaţie spontană, energie potenţială a unei materii inerte – se produce mişcarea primă. Fiinţele şi lucrurile se nasc prin voinţa demiurgului. Multe religii nu au însă niciun mit despre o geneză generalizată a lumii.

Crearea spaţiului şi timpului: zeităţi protectoare ale apelor (Nimfele greceşti), ale dumbrăvilor (Alseide), ale munţilor (Oreade), mari luminători care marchează succesiunea zilelor, a lunilor, a anotimpurilor (soarele, luna, stelele).

Apariţia pe pământ a bărbaţilor şi femeilor: fie, ca Adam şi Eva, zămisliţi din lut – ceea ce trimite la experienţa naşterii ca ieşire dintr-o cloacă, fie apărând dintr-o groapă, dintr-o termitieră sau dintr-o mlaştină din pădure, fie coborând din cer pe o frânghie…

Originea morţii, apărută pe lume ca pedeapsă pentru o greşeală, sau – aşa cum se crede în Africa cel mai adesea – ca rezultat al unei întreceri în transmiterea unei solii: în mitologia eve, Mawu îi dă câinelui credincios solia de viaţă veşnică, iar caprei solia de moarte. Câinele se opreşte să mănânce un os; capra soseşte prima: oamenii vor muri. Drept răzbunare, oamenii vor mânca la înmormântări capra.

Crearea cetăţii sau a etniei. Între istoria sacră şi legenda naţională descoperim multe mituri fondatoare. Vergiliu înfăţişează faptele de vitejie ale eroului Enea; Alfred Adler

relatează gesta*[10]

Lui Demba, strămoşul regatului Mundang din Ciad.

Locul atribuit omului: erou civilizator sau demiurg, ca Nyikang la populaţia shilluk din zona Nilului superior, ideologia trifuncţională a lui Dumezil, arhetipuri ale forţei (Hercule), curajului (Prometeu), rapidităţii (învingătorii de la Jocurile olimpice şi nemeene pe care îi cântă Pindar, 518-438 î.d.H.), ale frumuseţii, pietăţii, loialităţii, modele de spiritualitate ca Mahatma Gandhi sau pastorul Martin Luther King, care continuă să fie obiect de slavă al unei ideologii a non-violenţei, prin care hindu-şii sau negrii protestează împotriva sorţii lor.

Damnaţii: Atrizii, Tantal, Sisif, Medeea, Faust…

Lumea de dincolo şi geografia infernului: la greci, fluviul pe care-l trece luntraşul Charon; în Egipt, copiii Cerului şi Pământului – Osiris, stăpânul lumii de dincolo, având-o drept soră pe solara magiciană Isis şi, drept frate, pe Seth, întruchipare a forţelor răului.

2.3. Cosmogonii şi tipuri divine

Din numeroasele cosmogonii care fac lumea inteligibilă desprinzând fiinţele şi evenimentele din starea lor originară de indistincţie, clasificându-le şi ordonându-le, vom aminti, sumar,

---

[10] * Succesiune de acte extraordinare (încercări, munci etc..) ale unui zeu, ale unui erou, ale unui strămoş… (n.t.).

doar câteva exemple.

Cosmogonia egipteană, cu mult înainte de sistematizările presocraticilor, pomeneşte de patru elemente principale: apa-ocean – apoi divinitate – Tefnut, focul reprezentat de soarele Atum, aerul întruchipat de cerul Nut şi pământul Geb, sora lui Nut, născuţi din iubirea dintre aer şi umezeală, Şu şi Tefnut. Panteonul compozit, al cărui cult oficial este celebrat de faraon, cuprinde o serie de figuri mixte, luate din regnul animal: divinităţi cu cap de pisică sau de şacal, de vultur sau de cobră, de vacă sau de berbec.

La aziecii din Mexic, obsedaţi, după părerea lui Jacques Soustelle, de ideea de predestinare, de noţiunea fragilităţii omului, de îndatorirea cosmică de a lupta împotriva forţelor misterului şi neantului, importanţa astrelor şi a calendarului este bine cunoscută. Uitzilopochtli, zeul războiului şi al soarelui de amiază, se învecinează cu zeul agricultorilor şi al apei fertilizatoare, Tlaloc. Tezcatlipoca, zeu-vrăjitor al Ursei Mari, luptă victorios împotriva lui Quetzalcoatl, şarpele cu pene, zeul venusian al artelor şi al înţelepciunii.

Pentru India, cu nenumăraţii ei zei care nu dezmint decât în aparenţă unitatea eternei substanţe divine, vom schiţa doar figura lui Shiva. Shiva, zeu al „Marelui Timp”, stăpâneşte lumile şi intervine în dezvoltarea lor. Reprezentat cu un al treilea ochi şi cu un păr bogat, împodobit sau adunat în creştetul capului, el are

diverse avataruri şi denumiri ca: Shankara – binevoitorul, Mahayogi – ascetul cu mare putere de concentrare spirituală, Satguru – guru-ul atent şi prevenitor, Bhairava – cel groaznic, prezent în strigoi şi în cimitire, Nataraja – regele dansului, înfăţişat în mijlocul unui cerc de flăcări. În şivaismul medieval din Caşmir, el este singura realitate absolută, sufletul individual se întoarce spre el, recunoscându-se identic cu Shiva, sinele veşnic şi energia (shakti) revărsată în lume. În temple, este venerat simbolul lingamului, axă şi stâlp al lumii, şi, într-un sens secundar, falus, falusul cast al unui ascet a cărui sămânţă regenerează numai puterea spirituală.

La indienii din America, trickster-ul, un zeu hoţoman şi pungaş, este numit de Levi-Strauss „înşelător" [decepteur]. În Peru, Ecaco apare ca mincinos şi amator de bârfă. Cocoşat, acoperit de produse agricole şi de monede, el întruchipează ideea andină de bogăţie şi de noroc. La indienii sioux din Dakota de Sud, Iktomi, odraslă ciudată a Stâncii-Inyan de sex bărbătesc şi al Păsării-Tunet Wakinyan care nu are sex, îmbracă forme variabile de tânăr mizantrop sau de Coiot. Dibaci, dar crud, îi place să-şi bată joc de victimele sale, deşi adesea intrigile pe care le urzeşte se întorc împotriva lui. Ia în căsătorie vântul, încearcă să-l seducă pe soare în absenţa soţiei acestuia, luna, aflată în perioada menstruaţiei, dar de atunci rătăceşte ca un spirit rău wakan. Copiii amerindieni îl văd ca pe un căpcăun dar şi ca pe un vraci

care tămăduieşte cu ajutorul unor pietre şi al pelinului. „Pungaşul divin”, studiat de Paul Radin, arată cât de ambiguu este echilibrul lumii, dat fiind amestecul de extravaganţă, de ridicol şi chiar de canibalism pe care îl comportă.

3. Concepţiile despre om

3.1. Persoana

Orice cosmologie poartă în ea o antropologie, dar orice antropologie religioasă trimite la un anthropos cu identitatea lui proprie şi cu sistemul lui de interrelaţii. Dacă zeii sunt produsele imaginarului uman, omul însuşi îşi imaginează propriul eu ca alcătuit din elemente materiale (oase, carne, sânge, spermă), dar şi din elemente imateriale pieritoare sau nepieritoare. El se concepe mai mult sau mai puţin liber, mai mult sau mai puţin nedesăvârşit, susceptibil de a se vlăgui sau de a se întări. Boala şi necazurile îl fac să se întrebe în ce măsură este el stăpân pe propria-i soartă în raport cu forţele invizibile.

Persoana este rareori văzută ca per-sona, în sensul etimologic de „mască", pe care îl evocă Mauss; ea este mai degrabă considerată polul unui sistem de relaţii. Explicând legea participării, Levy-Bruhl arată legăturile individului, nici-odată conceput ca fiind izolat, cu grupul lui social, cu mediul lui natural, cu alter ego-urile sale, cu forţele invizibile. Vorbind despre populaţia tallensi din Ghana, Meyer Fortes subliniază că statutul de persoană nu se dobândeşte decât treptat (prin înţărcare, naşterea unui frate mai mic, căsătorie, asumarea răspunderii unei familii) şi prin acţiuni rituale (niveluri de iniţiere). Edmond Ortigues, care a studiat populaţia bambara din Mali, constată că locul

individului este determinat de reţelele de rudenie, căci *ni*-ul unui individ, adică principiul lui vital asociat cu răsuflarea, este *dya* sau sufletul-umbră al unei rude moarte, acest *dya* fiind de sex opus sexului individului în care se reîncarnează într-un anume fel.

O butadă melaneziană adresată lui Leenhardt este revelatoare: „ştiam de mult de existenţa spiritului, dar dumneavoastră ne-aţi adus trupul”. Autorul lui Do Kamo leagă între ele cosmomorfismul, antropomorfismul şi credinţa în invizibil, prin aceea că persoana kanak îşi percepe propria fiinţă ca pe o serie de fapte naturale identice cu ritmurile şi substanţele organice. Un cadavru (bao) face parte din pământ. Peşterile, munţii, copacii, animalele trăiesc şi formează o matrice care modelează viaţa personajului. Protestantismul a modificat concepţiile populaţiei kanak, individualizând mai mult fiinţele în raport cu natura, ceea ce a avut ca efect dezvoltarea cultului strămoşilor, identificaţi ca protectori mitici. În Noua Caledonie, strămoşul are o componentă masculină, pe când totemul (care nu este considerat un zeu) este puternic genitor şi feminin.

Voi folosi propriile mele cercetări pentru a demonstra cât de înrădăcinată este noţiunea de persoană în mit. La băştinaşii ewe din Togo – care numesc luvo sufletul ce continuă să trăiască după moarte şi gbogbo suflul vital, înainte de a se încarna, individul, care preexistă în stare de spirit, se înţelege cu creatorul său

suprem, Mawu-Se, în alegerea destinului său. Alegerea urmează să se facă pe câmp, bome, locul existenţei prenatale, un fel de rezervor de vieţi stătătoare şi neroditoare, unde, împreună cu strămoşii, mama primordială, Bomeno, face lutul bucăţi şi plămădeşte nou-născuţi pe care îi trimite în trupul unei femei. În miturile despre originea individului îşi fac apariţia noţiunile de alegere iniţială a propriului destin (gbetsi), de reproducere a unui tip caracterial (kpoli) şi de reîncarnare a unui strămoş (dzotd), Corpul omenesc are de-o parte şi de alta a coloanei vertebrale două organe gemelare, rinichii, ca două boabe de fasole îngropate în pământ. Izvorând din aceşti rinichi, gândirea urcă în rezervorul care este capul, centrul de comandă asupra sferei vizibilului. Între cei doi poli, inima, care bate ca tam-tamul la dans, este sediul acţiunii şi al curajului. Ţeasta acoperită este semn de demnitate; rasă, înseamnă umilinţă şi căinţă. „Urechile sunt două, dar nu aud decât amândouă odată.” Gura trebuie clătită pentru ca urma vorbelor de ocară să se şteargă, dar când un tată îşi scuipă copilul sau un preot scuipă asupra unui credincios, este semn de bine-cuvântare. Sperma este apa fiului (vitsi); mânia este focul măruntaielor (domedzui); amabilitatea este răcoarea măruntaielor (domefafa).

3.2. Suflete şi spirite

Dacă, în contextul monoteist, sufletul unic este conceput şi

supravalorizat în raport cu trupul omului, în majoritatea societăţilor tradiţionale se recunoaşte existenţa, nu numai în om, ci în orice fiinţă biologică, a unei puteri imanente, a unui principiu vital, a unui dinamism individualizat. Se crede că tot ce este viu conţine unul sau mai multe suflete şi că, pe lângă acestea, există nişte spirite socotite puternice, dar lipsite de realitate materială. Forţa, sufletul şi viaţa devin categorii interşanjabile, deşi concepţiile despre ele nu sunt nici total omogene, nici întotdeauna precise. În schimb, noţiunea de supravieţuire după moarte a unei componente spirituale a persoanei este cvasigenerală.

În majoritatea societăţilor studiate de antropologi, oamenii cred în existenţa, la acelaşi individ, a mai multor suflete identificate prin diverse suporturi sau manifestări şi a căror putere poate varia de la individ la individ şi chiar la acelaşi individ pe parcursul existenţei sale. La populaţia fang din Gabon, există, după spusele părintelui Trilles, şapte tipuri de suflete figurate prin suporturi funcţionale (creier, inimă), prin imagini (umbră, strigoi), prin simboluri (nume, semn caracterial) sau ca principiu de activitate. La chinezi, arată Henri Maspero, trupurile individuale sunt însufleţite de trei suflete superioare hun şi şapte suflete inferioare *bo*. Tratându-le laolaltă, Marcel Granet spune: „Hun şi Bo nu sunt două suflete, unul material şi celălalt spiritual, ci trebuie să le înţelegem ca pe rubricile a două grupe

de principii de viaţă, care ţin unele de sânge şi de toate umorile trupului, iar celelalte de suflu şi de toate emanaţiile organismului. Unele sunt *yang*, căci de la tată provin suflul şi numele, celelalte sunt *yin*, căci de la mamă provin sângele şi hrana" (*La Pensee chinoise* [Gândirea chineză], p. 401).

Când spune cuiva care strănută: „A vos souhaits!", francezul nu face decât să repete o veche credinţă romană: îndeplinească-se în folosul tău dorinţa geniului [genius] care te posedă şi care te sileşte să te manifeşti astfel!

Ideii de varietate a sufletelor i se adaugă ideea de origine, propovăduită de mituri, şi cea de destin post mortem. Pentru indienii din Brazilia, moartea corespunde părăsirii trupului de către trei suflete: sufletul bun, sufletul primejdios şi spiritul ocrotitor. Multe popoare cred că un „suflet exterior" al individului poate să părăsească trupul în timpul visului şi să înfăptuiască departe vrăji. Mai pretutindeni, călătoria sufletelor după moarte presupune o purificare treptată printr-o serie de încercări (trecerea unui fluviu, căţărarea la cer pe o frânghie la populaţia wiradjuri din Australia) la capătul cărora se ajunge pe tărâmul spiritelor – spaţiu ceresc sau loc subteran, luminiş sau pustiu. Aceste credinţe şi mituri se traduc uneori în practici rituale diverse.

3.3. Mit şi rit

Putem concepe riturile ca fiind reprezentarea scenică a unor paradigme conţinute în mituri (Eliade) sau miturile ca pe nişte justificări figurate ale unor ritualuri preexistente. În realitate, relaţiile dintre mituri şi rituri rămân complexe şi variate. Privitor la iniţierile din lumea greacă arhaică, istoricii religiilor au arătat că miturile comentează a posteriori şi justifică practicile. În alte părţi, mitul se prezintă ca un discurs convingător şi exemplar şi continuă să fie transmis din generaţie în generaţie, fie fără un rit corespunzător, fie chiar şi atunci când ritul se modifică sau îşi schimbă înţelesul.

După Levi-Strauss, riturile şi miturile nu mai trebuie explicate unele prin celelalte, ci trebuie căutate elementele de structură sincronice şi diacronice ce pot fi corelate între ele, chiar dacă nu există nicio omologie sistematică între mit şi rit.

Dacă nu greşim atunci când recunoaştem că adeseori mitul religios autentifică ritul şi îl legitimează furnizându-i un semnificat, că adeseori ritul actualizează mitul repetându-l, repunând în scenă originea la nivelul motor şi afectiv, este în schimb deplasat să afirmăm că ritul depinde în mod constant de mit. Foarte rar se întâmplă ca mitul şi ritul să corespundă între ele secvenţă cu secvenţă. Unul poate să spună mai mult, celălalt mai puţin. Acelaşi mit este celebrat prin rituri diferite, după cum rituri identice se pot referi la mituri deosebite. Sunt mituri cărora nu le corespund niciun fel de rituri (Narcis, Leda şi lebăda).

Înţelesul unui mit nu legitimează neapărat o realizare rituală. Unele rituri supravieţuiesc ca necroze comportamentale după ce credinţele fondatoare au dispărut. Unele societăţi împrumută de la societăţile vecine fragmente de mituri sau de rituri, modificându-le semnificaţiile. Şi, foarte adesea, referentul ritului nu este de ordinul logosului arhetipal, al istorisirii unor acte iniţiale, ci de ordinul valorizării colective, al ideologiei, al speranţei într-o satisfacţie simbolică sau într-o eficacitate socială sau individuală.

DE REŢINUT

Chiar şi agnosticul cel mai înverşunat crede, prin aceea că aderă la anumite propoziţii nedemonstrate.

Trăsătura specifică a credinţei este aceea că o judecată de valoare este luată drept o judecată de fapt.

Numai exemplele (care trebuie, evident, reţinute) pot sluji drept dovezi ale aserţiunilor generale pe care le face etnologul cu privire la diversitatea credinţelor.

Orice antropologie religioasă cuprinde concepţiile religiilor despre zei şi lumea de dincolo, dar şi despre om, despre existenţa lui, despre sufletele sale.

Partea a III-a PRACTICA RITURILOR

Capitolul 6 RITUL ÎN TEORIE

Ce urmărim

Să ne înarmăm cu toate instrumentele conceptuale şi metodologice necesare producerii analizei detaliate a unui rit religios, politic, profan.

Să înţelegem ritul nu numai sub aspect sincronic (structură, funcţie, simbol), ci şi sub unghiul diacronic al transformărilor, declinului şi renaşterii lui.

Să-i cunoaştem pe autorii care au analizat cel mai bine practicile rituale şi să citim câteva dintre lucrările lor.

1. Lămuriri preliminare

1.1. Definiţii şi etimologii

Orice religie are nevoie nu numai de un corpus mitic sau dogmatic, ci şi de anumite practici de cult legate de credinţe, precum şi de specialişti într-ale religiei şi cultului. Aceştia din urmă pot constitui un ansamblu ierarhizat (abaţi, imami, brahmani, călugări), cu funcţii sacerdotale şi pastorale permanente, sau pot fi nişte indivizi (profeţi, mistici, prezicători, vraci, magicieni) care vorbesc şi acţionează doar în anumite situaţii, pentru a-l pune pe om în legătură cu forţe nevăzute.

Orice religie presupune aşadar existenţa, pe de o parte, a unor relaţii între oameni şi zei, relaţii asociate uneori cu anumite tehnici (mortificare, yoga, meditaţie, post) sau cu anumite instituţii (monahismul, şamanismul), şi, pe de altă parte, a unor relaţii între zei şi oameni, într-un cadru ritual. Riturile trebuie considerate ca un ansamblu de conduite şi de acte repetitive şi codificate, adesea solemne, de ordin verbal, gestual şi postural, cu o puternică încărcătură simbolică, întemeiate pe credinţa în capacitatea de a acţiona a unor fiinţe sau puteri sacre, cu care omul încearcă să comunice în scopul obţinerii unui efect anume. O serie de practici mistice, bunăoară miracolele, oracolele sau cazurile de posedare, lasă impresia că acest raport dintre forţele supranaturale şi oameni ar avea un caracter imediat.

Cuvintele „rit” şi „ordine” provin din aceeaşi rădăcină indo-europeană vedică *rta*, arta, care trimite la ordinea cosmică, la ordinea raporturilor dintre zei şi oameni şi la ordinea umană. Cuvântul latinesc *ritus* denumeşte ceea ce este rânduit, ceea ce trebuie făcut. El se apropie de sensul cuvântului „ceremonie”, provenit din sanscrită: *kar* = a face, *mon* = lucru, lucrul făcut, lucrul sacru**11**.

Înainte de a ajunge să denumească ordinea ceremoniilor şi rugăciunilor din care se compune serviciul religios, cuvântul „liturghie” (gr. *Leitourgia*, din *leitos* = public şi *ergon* = lucrare) a însemnat, la Atena, un serviciu public costisitor pe care clasele bogate ale cetăţii îl ofereau întru binele poporului. Cuvântul „cult”, din lat. *Colere* = a cultiva, a cinsti, are o extensiune mai largă decât cuvântul „liturghie”. Cultul poate cuprinde o mare varietate de rituri. Astăzi, cuvintele „rit” şi „ritual” sunt folosite în mod aproape indistinct. Iniţial însă, Ritualul roman, publicat în 1614 în timpul papei Paul al V-lea, era cartea liturgică ce cuprindea ordinea şi forma ceremoniilor catolice, precum şi rugăciunile ce trebuiau să le însoţească.

1.2. Tipologia riturilor

---

[11] Nu ştim de unde va fi preluat Claude Riviere această ipoteză. În trimitere exactă la un dicţionar etimologic, cuvântul „ceremonie” (<lat. caerimonia) este prezentat ca fiind, probabil, de origine etruscă (de la numele oraşului etrusc Caere, printr-un intermediar etrusc neatestat, *caerino) (n.t.).

Evocarea câtorva taxinomii ne poate da o idee în legătură cu marea varietate a riturilor. Clasificările variază adesea de la un autor la altul, nu acoperă întregul câmp ritual şi depind de punctele de vedere adoptate: etologic, evoluţionist, psiho-social, religios etc.. În cercetarea Indiei, Charles Malamoud distinge ritul solemn şi ritul domestic. În general, se face frecvent apel la dihotomii: religios/magic, pozitiv/negativ, manual/verbal, ocazional/periodic.

Mauss, de exemplu, deosebeşte riturile pozitive de acţiune participativă, cum ar fi rugăciunea, ofranda, sacrificiul – de riturile negative – cum ar fi tabuurile sexuale şi alimentare, postul sau asceza, care interzic contactul cu o putere primejdioasă. Durkheim adaugă aici riturile de ispăşire şi de purificare, menite să cureţe sau să prevină o impuritate contagioasă, riturile apotropaice fiind practici de apărare împotriva spiritelor rele.

Din moment ce ritul se află într-un anumit raport cu ordinea, se pot deosebi, după Gluckman, riturile de inversiune (incestul regal, încălcarea temporar îngăduită a normelor) şi riturile de conversiune care au ca scop să depăşească dezordinea sau să hărăzească un credincios puterilor sacre. Turner opune riturilor de aflicţiune, celebrate la ivirea unei nenorociri (secetă, război, boală, sterilitate), riturile *Hfe-crisis*, care marchează în mod regulat etapele vieţii, dintre acestea cele mai importante fiind,

după frecvenţa lor în timp, riturile vieţii cotidiene şi riturile comemorative.

Rituri cu formă relativ asemănătoare pot urmări finalităţi diferite: aducerea ploii, a rodniciei, iscodirea transcendentului prin divinaţie, exprimarea recunoştinţei faţă de divinitate după o naştere, o recoltă, o victorie, desacralizare pentru a da unui obiect de cult o întrebuinţare profană, răzbunare, îmbunare, regenerare…

Preocupându-se îndeosebi de riturile magice, N. Habel enumeră riturile de sporire a forţei vitale (vânătoare, pescuit, război), de reducere a acestei forţe (vrăjitorie), de divinaţie, de tămăduire, de purificare, de alungare a spiritelor rele.

La rândul lui, etologul J. Huxley observă în comportamentul animal anumite rituri de intimidare (ţipăt, înfoiere, agitaţie), de supunere (plecarea capului, fugă) şi de liniştire (nemişcare pasivă), de transfer de violenţă (netezirea penelor, scărpinat), de seducţie (dans, cântec, paradă, frecarea ciocului), de marcare a teritoriului (urinare)…

Se cuvine să reţinem următoarele rezerve:

Majoritatea riturilor globale şi chiar elementare intră adesea în mai multe categorii. Câte rituri nu sunt deopotrivă manuale, verbale, gestuale şi posturale! O libaţie poate fi un mod de exprimare a recunoştinţei, o rugă adresată strămoşilor sau un procedeu de divinaţie după configuraţia lichidului vărsat pe

pământ;

După cum nu este întotdeauna posibilă trasarea unei graniţe între sacru şi profan, tot astfel caracterul religios sau laic al unui rit nu este uşor de specificat. Învestitura regală a Capeţienilor (rit esenţialmente politic) cuprinde o defilare (rit laic), o ungere făcută de o autoritate ecleziastică (acţiune religioasă) – însoţită de ovaţiile mai-marilor regatului (acţiune civică), care îi dă regelui puterea (magică) de a vindeca de scrofule.

Chiar dacă, într-un rit, putem observa mai multe secvenţe diferite: despărţire, marginalitate, agregare, aşa cum face Van Gennep cu riturile de trecere, nu putem să nu remarcăm existenţa, adeseori, a amestecurilor şi a suprapunerilor. Despărţirea unui grup este agregare în altul; lustraţia ce marchează ieşirea din lumea profană înseamnă totodată intrarea în sacru; în faza de margine se pot încă observa separări în raport cu obiectele uzuale şi cu limbajul comun…

Fiecare cultură, în funcţie de tradiţiile şi miturile ei, îşi alege un anume tip de rit. Multe religii nu practică sacrificiul. La daoişti, ritualul *jiao* de reînnoire începe, acolo unde maestrul îşi ţine lecţiile, cu o purificare a spaţiului prin incantaţii canonice, dansuri, tămâieri, douăzeci şi patru de bătăi de tobă, *mudra* (o anumită poziţie a mâinilor), venerarea celor zece direcţii.

Prin forme rituale diferite pot fi realizate scopuri asemănătoare. Pentru alungarea duhului care-l chinuie pe bolnav,

mezo-americanii procedează la sângerări rituale. În Mali, băştinaşii bambara îl spală cu multă apă pe cel torturat dejine-don.

Un rit prin analogie: fotbalul

Christian Bromberger, care avea să consacre o superbă lucrare sociologiei fotbalului, sublinia, într-un articol intitulat „Allez l'OM, Forza Juve", că ritul, deşi nereligios (prin absenţa unei configuraţii mitice, labilitatea idolilor, neraportarea la transcendent, la lumea de dincolo, la mântuire, absenţa conştiinţei faptului că se participă la un rit) foloseşte, totuşi, un vocabular analogic foarte semnificativ. Ingredientele întâlnirii sportive: „Credincioşi care-şi exprimă fierberea emoţională potrivit unei riguroase codificări gestuale şi vocale; confrerii formate din cei mai înfocaţi suporteri; oficianţi însărcinaţi să îndeplinească sacrificiul şi cu care credincioşii sunt în comuniune; o organizaţie – clubul riguros ierarhizat, ca aparatul bisericesc; legi valabile pentru toată lumea şi la respectarea cărora veghează cu grijă The International Board; un loc consacrat cultului, stadionul, iar în centrul lui, peluza, accesibilă doar oficianţilor; un calendar liturgic regulat, care culminează în anumite faze ale ciclului anual, o teatralizare a raporturilor sociale în incinta stadionului […], la care se adaugă prezenţa obligatorie la ceremoniile cele mai importante a celor ce deţin

puterea în societate, precum şi aşteptarea sacrificiului ce consfinţeşte, la modul mimetic, victoria celor buni asupra celor răi, a binelui asupra răului, a Noastră asupra Celorlalţi".

Christian Bromberger, „Allezl'OM, Forza Juve",
Terrain, nr. 8, aprilie 1987, pp. 35-36.

2. Cum se analizează un rit?

2.1. Structură

În scop euristic, propunem studierea ritului în mod analitic:

Ca secvenţă temporală de acţiuni. Un rit sistemic total (de pildă, iniţierea) se împarte în mai multe serii de rituri sistemice elementare (încercări, purificare, sacrificiu), fiecare secvenţă rituală comportând riteme (circumambulaţie, de exemplu), iar ritemele motive (sensul de ocolire, numărul ocolurilor, dispunerea actorilor în scenă). Uneori, durata structurată trimite la o durată structurantă, aceea a mitului sau a evenimentului fondator ce slujeşte drept paradigmă seriei ritemelor. Ca secvenţă de acţiuni, ritul produce o structurare deopotrivă liniară şi ciclică a temporalităţii, care ne scuteşte de efortul de a ne improviza tot timpul comportamentele. Ritul jalonează evenimentele vieţii, reînvie câteodată momentele genezei, cu speranţa eshatologică de a controla hazardul timpului distrugător (prin liturghii anuale, rituri de naştere şi funerare, comemorare). Totuşi, Mircea Eliade generalizează fără a se baza pe o cercetare exhaustivă atunci când atribuie oricărui rit funcţia de trimitere la timpul primordial.

Ca ansamblu de roluri. Situaţia actorilor (pe scenă, ca spectatori sau ca puteri implorate), poziţia lor (oficiant, acoliţi, participanţi) şi comportamentele stereotipe teatralizate într-un

fel de dramă instituită. Funcţionând după axa control/dependenţă, ritul subliniază deopotrivă relaţiile interindividuale asimetrice, reciprocitatea rolurilor şi împărtăşirea unor idealuri comune. Ordinea existenţei este o ordine a puterilor, iar ritul sugerează că deplina siguranţă constă în a-ţi ocupa locul şi în a respecta codurile de raporturi dintre nivelurile unei ierarhii în vârful căreia domină puterea aureolată de sacru. Nu înseamnă că ritul reflectă ierarhiile societăţii globale, ci numai pe acelea ale subgrupului care l-a instituit.

Ca structură teleologică a valorilor. Printr-un limbaj aluziv, sunt exprimate opţiunile primordiale ale unui grup. Năzuinţele pot fi enunţate verbal, iar obiceiurile etice şi preferinţele colective sunt traduse la modul comportamental. Conţinutului cognitiv i se adaugă o rezonanţă afectivă legată de participarea, la memoria actorilor şi spectatorilor, a încărcăturilor conative de orientare a acţiunii spre binele, frumosul şi adevărul definite de religie.

Ca un ansamblu de mijloace subordonate unor scopuri. În interiorul ritului sunt folosite şi ordonate între ele diferite seturi de obiecte reale şi de mijloace simbolice: un loc sanctuarizat (altar, mormânt), un moment anume (sfârşitul ramadanului, orele de slujbă), obiecte (cădelniţă, ţinută sacerdotală, gong), gesturi (semnul crucii, împreunarea mâinilor şi plecarea capului), cuvinte (rugăciune, cântare, predică), atitudini (stat în picioare, îngenunchere, prosternare). Toate aceste elemente sunt

catalizatori ai imaginaţiei şi ai acţiunii.

Ca sistem de comunicare. Exerciţiu de transmitere de mesaje conform unei retorici bine definite, ritul are funcţiile pe care Jakobson le atribuie limbajului – denotativă în mesaj, expresivă la locutor, conativă, adică de acţiune asupra destinatarului, fatică printr-un efect de contact cu zeii şi cu oamenii, estetică în decorul templului, în stil, protocol, culorile liturgice, şi metalingvistică prin codificarea mută, ritmată, muzicală, gestuală. Ritul îndeamnă la o comunicare de tip ceremonial, festiv sau ludic.

O asemenea schemă ideală nu elimină însă intervenţia, câteodată, a unor perturbări sau derapaje: intervertirea de riteme din neatenţie, moţăiala vreunui actor sau spectator, apariţia unui eveniment neprevăzut, o gesticulaţie mai mult sau mai puţin nelalocul ei, un lapsus verbal, un mesaj exagerat de expresiv, un stil parodic, o improvizaţie la orgă pe o temă muzicală de varieteu, care tulbură desfăşurarea ritului şi îl poate face chiar ridicol. Pe orice etnolog competent trebuie să-l preocupe jocul variantelor şi contrastructurilor.

2.2. Funcţii

Nu există antropologi sau sociologi care, atunci când studiază un aspect de viaţă dintr-o religie aparţinând unei anumite culturi, să nu-şi pună întrebarea: la ce slujesc aceste rituri? Răspunsul

rămâne deseori fragmentar, pentru că se limitează la cazul studiat.

Radeliffe-Brown, care consideră că atitudinea de respect este esenţială în rituri, rezumă foarte bine, în cuvinte, funcţiile ritului: instituire, menţinere, întărire, închegare, diferenţiere, transformare, reactivare, regenerare. Alţi autori mai recenţi, dar care, ca şi Radeliffe-Brown, se inspiră tot din Durkheim, insistă asupra aspectului integrativ şi identitar al riturilor, arătând că ele întăresc legături, canalizează emoţii puternice (Beidelman), sublimează tensiuni sociale, dau forţă ideilor unei culturi (Geertz, Turner), delimitează rolurile sociale (Kuper, Nadel, Rappaport), structu-rează şi dinamizează comportamente (Shils, Bellah, Verba), contribuie la instituirea unei autorităţi (Wilson).

Inspirându-ne din aceste abordări, vom clasa doar câteva funcţii importante.

2.2.1. Funcţia de mediere şi pedagogică

Prima menire a unui rit religios este aceea de a reînnoi şi a reînvia credinţele. El trebuie să mijlocească relaţia cu sacrul şi să concilieze puterile supranaturale. Prin participarea lui la înzestrarea cu sens şi valoare a obiectelor şi fiinţelor, ritul inculcă principii de viaţă importante pentru socializarea individului, formarea personalităţii şi a memoriei grupului. Ca practică respectată, el îndeamnă la bine.

2.2.2. Funcţia integrativă

De la Durkheim încoace, se ştie că ritul este un mod prin care socialul îşi asigură şi îşi afirmă permanenţa. Prin adoptarea unor reguli şi roluri, în cadrul ordinii pe care o exprimă, ritul întăreşte legătura socială integratoare, prin integrare înţelegându-se patru lucruri:

Punerea în evidenţă a coerenţei şi a înrădăcinării normelor unei comunităţi;

Reafirmarea expresivă a consensului asupra valorilor morale care stau la baza grupului;

Un mecanism de motivare şi de mobilizare activă în jurul unor scopuri comune;

Unificarea simbolică a unei comunităţi prin strângerea ei laolaltă, periodic.

Nu înseamnă că diferenţele rituale şi dogmatice din sânul aceleiaşi religii nu pot conduce la apariţia unor schisme, aşa cum se întâmplă în budism sau în creştinism, şi nici că diverse conflicte asupra unor aspecte ale ritualului nu ajung să ducă la înfruntări între fundamentalişti şi moderaţi (liturghia sfântului Pius al X-lea, apoi cea a Conciliului al II-lea de la Vatican).

2.2.3. Funcţia ordonatoare

Pe lângă ordinea socială pe care tinde s-o certifice, ritul, ca

anamneză, apare ca legitimare a unei ordini cosmice definite în mit şi ca întărire a ordinii ecleziale, a cărei autoritate o fundamentează, delimitând şi ierarhizând totodată rolurile de preot, acolit, cantor, credincios. Ritul structurează timpul prin inserţia trăirii prezente în timpul primordial al începuturilor, prin recurenţe periodice (Sigi la dogoni, din şaizeci în şaizeci de ani, Crăciunul în fiecare an) sau prin ocurenţele legate de ciclul vieţii (naştere, căsătorie, moarte). În plus, ordinea pare atât de importantă în îndeplinirea ritului, încât o eroare, o omisiune sau o variaţie în lanţul operaţiilor sunt suficiente, după părerea actorilor, pentru a-i explica eşecurile.

2.2.4. Funcţia securizantă

Ritul joacă rolul unui anxiolitic prin aceea că atenuează angoasa omului în faţa unor situaţii nesigure: acest rol este evidenţiat atât de Malinowski (la trobriandezi, Kula **12** impune rituri importante, legate de călătoriile pe mare, dar aceste rituri sunt mult reduse în cazul pescuitului în lagon), cât şi de Turner (la populaţia ndembu, multiplicarea situaţiilor la o creştere a frecvenţei ceremoniilor rituale). Cu toate acestea, nu s-ar cuveni oare să subliniem, asemenea lui Freud, că, în paralel dar

---

[12] Kula – sistem partenerial existent printre băştinaşii din Insulele Trobriand şi Melanezia de sud-est, care implică schimburi de obiecte de preţ tradiţionale, potrivit unui ceremonial strict şi unei anumite rute, şi din care decurg o serie de îndatoriri şi de obligaţii pentru participanţi (n.t.).

independent de aspectul purificator şi catartic al riturilor văzute ca o pavăză împotriva primejdiilor, teama de a nu greşi poate căpăta un caracter obsesional, că ritualismul poate exprima compulsiuni nevrotice şi că, după cum susţine Levi-Strauss, combinaţia (uneori ezoterică) de prescripţii şi interdicţii produce anxietate în unele rituri magice şi religioase?

2.2.5. Funcţia dinamogenă

Ritul, cu cortegiul lui de afecte, poartă în sine o energetică, aceea a realizării scopurilor sale, precum şi a satisfacerii unor dorinţe inconştiente; dinamica lui îşi găseşte expresia îndeosebi în catalizarea energiilor individuale în folosul comunităţii, mai mult sau mai puţin largi, în care se manifestă. Astfel, ritul canalizează emoţii, descătuşându-le totodată în dansurile sacre, reduce tensiunile sociale, reprezentându-le la modul semi-ludic sau exorcizându-le din amvon, îi mobilizează pe participanţi, îndemnându-i să ia anumite hotărâri şi asigurându-i, bunăoară, aşa cum remarcă Griaule şi de Heusch, că sacrificiul aduce un spor de putere şi de energie. Fiecare rit îşi are însă specificul lui: riturile funerare urmăresc îndeosebi să depăşească destructurarea familiei şi să redea speranţă celor în viaţă, riturile matrimoniale urmăresc să asigure dăinuirea clanului sau spiţei.

2.3. Dinamică

Repetitivitatea şi standardizarea prin care se definesc parţial riturile îndeamnă la valorizarea ideii stabilităţii lor în timp, precum şi la eludarea, în avantajul descrierii acţiunilor şi a interpretării simbolurilor, a problemei naşterii lor şi a transformării lor de-a lungul istoriei. Şi totuşi, riturile se nasc, se dezvoltă, ating un punct culminant, pier, renasc sub alte forme.

2.3.1. Apariţia

Riturile apar în cadrul unor religii noi sau al unor reinterpretări (căsătoria devine taină creştină abia în secolul al XII-lea). Dar riturile suportă îmbogăţiri şi în cadrul religiilor deja instituite:

Pe măsură ce adepţii le adâncesc (există paliere ale iniţierii sau ale ascezei);

Printr-o acţiune pedagogică (exegeză, cateheză, grupuri de reflecţie liturgică);

Printr-un aport de elemente noi sau exterioare (la catolici, rostirea rugăciunii Pater cu mâinile ridicate, intonarea cântului *Da pacem* pe vreme de război, sincretismului revigorant din religiile braziliene);

Prin palingeneză sau întoarcere la origini (de exemplu, în protestantismul luteran, ori în concilii de felul celui de la Trento, axat pe uniformizarea sacramentală, sau celui de-al II-lea Conciliu al Vaticanului, care se raportează la surse, dar îşi adaptează mesajul la modernitate).

2.3.2. Declinul Riturile pot slăbi:

Prin indiferenţă şi abandon relativ (vecernia şi povecernia, spovedania în catolicism);

Prin uitarea treptată a semnificaţiilor iniţiale (latinei devenite ininteligibile îi iau locul limbile locale);

Prin uzură şi lipsă de semnificaţie (bunăoară, acel „A vos souhaits!" despre care am vorbit, sau cultul Fiinţei Supreme în timpul Revoluţiei).

2.3.3. Dispariţia Riturile pot dispărea:

Din lipsă de participanţi (ca în multe din cultele tradiţionale africane sau ca la spunerea rugăciunilor în luna sfintei Maria);

Prin pierderea credinţei şi demobilizarea actorilor (dispariţia misterelor de la Eleusis, renunţarea la nişte simboluri desuete o dată cu renunţarea la cultura egipteană antică prin care acestea dobândeau o semnificaţie).

2.3.4. Supravieţuirea

Crâmpeie de rituri supravieţuiesc atunci când sensul lor iniţial s-a pierdut:

Unele rituri vechi capătă semnificaţii noi prin reinterpretare într-un cadru modern (în Africa, împărtăşania catolică se face cu pâine şi bere de mei) sau prin reinventarea unor pseudo-tradiţii

(plasarea baptisteriului în afara bisericii, apoi la intrare, apoi în mijlocul naosului);

Altele se spiritualizează. În Nigeria, incantaţiei magice i se substituie rugăciunea de tip Aladura**13**, dar ne putem întreba dacă intelectualizarea religiilor şi degradarea practicilor nu vor conduce la o treptată renunţare la rituri;

Anumite rituri înregistrează perfecţionări în simbolistică, gestică, decor, fast, ceea ce răspunde unei dorinţe de fast prea adesea uitată dintr-un anume pozitivism ştiinţific, şi chiar ecleziastic.

---

[13] Aladura [în limba yoruba, „Stăpânii rugăciunii” – mişcare religioasă de inspiraţie neo-protestantă (penticostală), care a luat naştere în Nigeria, în 1918 (n.t.)].

3. Geneze false şi interpretări judicioase

3.1. Incertitudini

Că riturile religioase şi-ar avea obârşia în riturile magice (Frazer) sau invers, că violenţa ar fi fondatoarea (Girard), iar sacrificiul modelul iniţial al ritului (Freud), că între moartea animalului totemic şi euharistie ar exista o filiaţie (Smith), iată tot atâtea ipoteze neverificabile, susţinute în secolele al XIX-lea şi al XX-lea. În ciuda celor afirmate de Rene Girard, violenţa sublimată şi depăşită în sacrificiu nu este paradigma oricărui rit, iar cele trei faze ale riturilor de trecere identificate de Van Gennep nu au nimic dintr-un tip ideal care să poată fi generalizat la toate riturile. Însă negocierea cu o alteritate – un zeu, o forţă ocultă sau o putere socială – de la care se încearcă obţinerea de avantaje în schimbul unui dar apare ca o trăsătură constantă a ritului. Este greşit să spunem, ca Eliade, că toate riturile reînvie timpul sacru al genezei, dar este adevărat că ele urmăresc să ţină sub control capriciile timpului distrugător.

Cu toate acestea, nu ne putem pronunţa asupra a două chestiuni pe marginea cărora unii etologi şi teologi glosează absolut la întâmplare: ţin comportamentele rituale de structurile biologice ale speciei animale şi umane? Presupun ele existenţa unor forţe supranaturale, care nu pot fi decât de natură fideistă, dar care răspund în acelaşi timp aspiraţiilor umane? În sfârşit, cine poate

dovedi, în ciuda a ceea ce susţine H. Hatzfeld, că zeii s-au născut din ritualuri, că riturile constituie formele arhaice ale experienţei umane, că, în decursul vremii, locul ritului este din ce în ce mai mic în orice religie?

3.2. În jurul lui Durkheim

La începutul acestui secol, Frazer, care era de părere că la baza riturilor magice stau legile similitudinii şi contagiunii, şi L. Levy-Bruhl, care analizează modul de funcţionare a riturilor după legea participării, au contribuit la a scoate în evidenţă importanţa riturilor în religia primitivă, aducând numeroase exemple în sprijinul acestei idei. Concentrându-se îndeosebi asupra cazurilor australiene, Durkheim consideră riturile ca fiind reguli de conduită faţă de un sacru ambivalent pur şi impur şi expresia simbolică a valorilor fundamentale care îi unesc pe membrii unei societăţi. Dar teoria sa despre finalitatea socială a ritului se încheie cu un apel la sentiment, lucru insuficient pentru a fundamenta obligaţiile ritului sau credinţele în eficacitate, fie aceasta doar simbolică şi socială. După Durkheim, apar studiile lui Malinowski şi Radeliffe-Brown, pe care i-am amintit când am vorbit despre funcţiile ritului.

Punctul final la aceste diverse curente de teoretizare etnologică îl pune Jean Cazeneuve cu teza sa *Les Rites et la condition humaine* [Riturile şi condiţia umană] (1958), rezumată în lucrarea

Sociologie du rite [Sociologia ritului]; Cazeneuve îşi construieşte teza pornind de la raportul omului cu lumea şi pe raportarea ritului la numinos. După acest autor, păzirea de impuritate se efectuează prin rituri de purificare ce alungă răul neliniştitor; riturile magice, care permit dobândirea unei forţe numinoase, urmăresc să ţină sub control extraordinarul; sacralizarea religioasă a condiţiei umane garantează stabilitatea acestei condiţii şi transcendenţa extra-umanului.

3.3. Teorii noi

Începând cu anii ’60, asistăm, graţie lui Gluckman, Turner, Levi-Strauss şi altora, la o nouă orientare, pe care o vom înfăţişa în liniile ei generale. Gluckman insistă asupra existenţei unor rituri de răzvrătire (sărbătoarea nebunilor, carnavalul) care răstoarnă temporar şi în mod excepţional ordinea, pentru a o restabili mai bine. Aceste rituri, care sunt o operaţiune de defulare, rămân pasagere şi instituţionalizate. Dintr-o perspectivă psihosocială, Erving Goffman caută să disece efectele dramatizării în mizanscena vieţii cotidiene şi în riturile de interacţiune. O dată cu dezvoltarea semioticii, care acordă o atenţie deosebită intenţionalităţii şi simbolisticii, sunt puşi în valoare patru poli de structurare a ritului: referentul, efectul, actorul, semnul.

În vreme ce Leach scoate în evidenţă aspectul „conduite de

comunicare” al riturilor, pe care el le consideră drept sisteme de semnalizare bazate pe o serie de coduri definite cultural, Turner subliniază trăsături ca:

Aspectul deopotrivă concret şi metaforic al informaţiilor stocate în obiecte, gesturi şi cuvinte rituale simbolice;

Trimiterea, prin aceste simboluri, catalizatori de acţiune, la valori decisive pentru comunitate şi cu puternice valenţe afective;

Structura dramatică a ritului, care comportă progresia acţiunilor, reciprocitatea rolurilor, definirea locurilor şi inserţia – într-o durată lungă – a efectului unor scurte acţiuni rituale. Francois-Andre Isambert analizează raportul dintre *Rit şi eficacitate simbolică* [Rite et efficacite symbolique – 1979].

În finalul la *Omul gol* [L’Homme nu, 1972], Levi-Strauss arată că ritul vânează şi prinde gândirea şi îndeamnă mai mult la credinţă decât la analiza sensului. Prin repetiţii şi redundanţe, invers decât mitul, ritul reface continuul vieţii slujindu-se de discontinuul gândirii. Repetiţia poate avea atât efecte pozitive – este o reîncepere, un lucru mereu acelaşi şi mereu altul, cât şi efecte negative – atunci când liturghia întrece ritul încălzit de inimă, când vorbele sunt goale, iar sensul lipseşte.

DE REŢINUT

Orice tipologie este o modalitate de clasificare, dar puţine rituri pot fi clasate sub aceeaşi etichetă.

Niciun rit nu se explică prin raportare la un model unic şi nici chiar la o funcţie dominantă.

Definiţiile, etimologiile, tipologiile, aspectele structurale, funcţionale şi dinamice trebuie să fie memorate ca schemă de bază pentru analiza unei practici rituale.

Capitolul 7 PURIFICARE ŞI ATRAGERE A GRAŢIEI

Ce urmărim

Să specificăm felul în care diverse religii concep răul, necurăţia, vina şi modalităţile prin care, potrivit lor, omul ar putea deveni mai bun.

Să înţelegem sensul rugăciunii, rit comun tuturor religiilor.

Să identificăm locul sacrificiului în raport cu celelalte rituri, cu observaţia că în unele religii el nu e practicat, că poate căpăta forme şi sensuri diferite şi că diversele lui înfăţişări nu ne îngăduie să-l definim decât în mod aproximativ.

1. Rituri de îndepărtare a necurăţiei

1.1. Unde este răul?

O serie întreagă de consideraţii ne îndeamnă să socotim actele de expiere şi de purificare ca fiind unele dintre cele mai importante acte ale riturilor. Am amintit mai sus de insistenţa cu care Frazer, Durkheim, Freud, Webster s-au ocupat de tabuuri şi de necurăţia ce rezultă din încălcarea acestora. Jumătate din lucrarea lui *Cazeneuve Sociologie du rite* [Sociologia ritului] tratează despre curat şi necurat. Mary Douglas consacră o operă capitală Necurăţiei [La Souillure] şi diverselor forme de murdărire, chiar şi în viaţa profană. Doi filosofi creştini au ca lucrări majore un Essai sur le mal [Eseu despre rău] (Nabert), iar celălalt *Finitude et culpabilite* [Finitudine şi vinovăţie] (Ricoeur). Louis Dumont dezvoltă ideologia purităţii ca fundament al religiei hinduse. La începutul slujbei, creştinul îşi mărturiseşte păcatele (Confiteor); musulmanul, înainte de a intra în moschee, procedează la anumite rituri de purificare. În India, balega de vacă este purificatoare. Nu există religie care, legată fiind de o morală, să nu definească vinile sau păcatele şi să nu propună mijloacele rituale de anulare, de eliminare sau de ocolire a lor.

Categoric, toată lumea se gândeşte la distincţia considerată universală, dintre binele ce trebuie făcut şi răul ce trebuie izgonit, dar fiecare religie – ca sistem de putere şi implicând

deferenţă şi supunere – defineşte [în felul ei] binele şi răul. E interzis să ucizi, în afară de duşmani în timp de război. E interzis să râvneşti la nevasta aproapelui, dar băştinaşii nuer şi mulţi alţii nu iau adulterul în tragic. E interzis să minţi, dar este oare mai bine să spui un adevăr dureros sau care ar învenina relaţiile sociale? Dacă mâncăciosul va spune: ce e rău în a te simţi bine? desfrânatul îşi va închipui pe dată că nici în a-i face pe ceilalţi să se simtă bine nu e niciun rău! Iudaismul autorizează divorţul, catolicismul îl condamnă. Brahmanul se va simţi necurat dacă nu va respecta un regim vegetarian strict. Marele rabin ne va spune dacă e bine sau rău ca bucătăria casher să folosească ajutor de bucătar arabi. O femeie fără văl este Iblis (Satana) pentru ayatollah! Ca şi hinduismul însă, fiecare religie îşi închipuie că există grade de puritate. Numai Dumnezeu mai ştie…

Unde este necurăţia şi cine o defineşte? Dumnezeu, veţi spune, dar prin intermediul multor purtători de cuvânt care ştiu să facă deosebirea dintre venial şi mortal. Exemplele precedente ne arată că problema purităţii priveşte toate registrele cotidianului: alimentaţia, trupul şi secreţiile lui (necurăţia menstrelor), sexualitatea (ca şi cum aceasta n-ar fi mai mult pasionantă decât scârboasă), împrejurările excepţionale ale vieţii (tabuizarea naşterii sau a cadavrelor), natura (animale sau plante îngăduite sau interzise), elementele naturii (apă lustrală/apă diluviană, foc purificator/foc devastator, pământ roditor/pământ sterp, aer

curat/gaz fetid), culoarea sau temperatura. „Mon Dieu, pourquoi tous ces interdits?” [„Doamne, de ce atâtea interdicţii?”] titrează numărul 11 al revistei *Panoramiques*.

Şi totuşi, interdicţiile rituale sunt o problemă centrală a istoriei religiilor. La început: pomul şi mărul discordiei, sau sfidarea trufaşă a omului care încalcă interdicţia divină. Interdicţia în sine contează mai puţin decât necurăţia ce decurge din încălcarea interdicţiei. E foarte uşor să le pui pe toate la grămadă: răul, păcatul, vina, ruşinea, lucrurile dezgustătoare, abjecte, vrednice de dispreţ. S-ar zice că nicio religie nu se poate abţine de la a inspira vinovăţie şi teamă. Pentru creştin, păcatul, necurăţie a sufletului, este o ameninţare cu iadul; pentru un băştinaş nuer, boala nu înseamnă nici necurăţie, nici microbi, ci poate doar atacul vreunui duh răzbunător.

De felul în care sunt concepute necurăţia şi răul depind comportamentele de evitare rituală, cum sunt cele de evitare a bolilor molipsitoare. Pasteur a vorbit, ca şi Moise, despre utilitatea abluţiunilor înainte de masă; în islam, omul trebuie să mănânce cu mâna dreaptă, iar cu stânga să se spele după ce a defecat.

Orice violare de tabu este considerată ca aducătoare de nenorocire. Astfel, băştinaşii tonga din Polinezia cred că încălcarea unui tabu de proprietate atrage după sine umflarea ficatului sau a altui organ intern; populaţia tlingit din Columbia

Britanică pune vremea proastă, înfrângerea în război, ghinionul la vânătoare, pe seama nerespectării datinilor; băştinaşii bantu din Africa Centrală cred că seceta se abate când vreo femeie avortează pe ascuns. Încălcarea individuală a unei reguli, care ţine mai mult de necurăţie decât de păcat în sensul creştin al termenului, constituie o ameninţare pentru întregul grup, astfel încât la eventualele sancţiuni supranaturale se adaugă uneori şi sancţiuni civile. Violarea unui tabu al clanului poate fi periculoasă, dar faptul nu este considerat condamnabil, dacă a fost comis involuntar. În multe societăţi tradiţionale se admite ca o victimă inocentă să plătească pentru delictul săvârşit de altcineva. În general, necurăţia este mai uşor de şters decât o vină morală. În ceea ce priveşte delictul social, acesta se şterge printr-un rit de reconciliere, la fel cum se îngroapă simbolic şi ritual presentimentele de nenorocire care provoacă anxietate. Orice religie prevede, de altfel, rituri de anulare a unor eventuale lovituri ale sorţii.

1.2. Accesul la curăţie

Când asupra comunităţii planează o primejdie, riturile negative se înmulţesc – de exemplu, imperativul castităţii înaintea unui război, obligaţie care nu poate fi interpretată ca decurgând din necesitatea de a fi în deplinătatea forţelor fizice, din moment ce ea este uneori însoţită temporar şi de post. În Hawaii, o boală

gravă a căpeteniei paralizează activitatea întregii ţări: animalele domestice trebuie închise, pentru ca zarva făcută de ele să nu poată fi auzită, nicio barcă nu e lansată la apă, nu se aprinde focul, nu se pleacă de acasă decât pentru ceremonii religioase…

Se observă că riturile negative se confundă adesea cu alte două tipuri de rituri – riturile piaculare şi riturile de purificare – şi se regăsesc în toate riturile de trecere despre care va trebui să mai vorbim.

Referindu-se la termenul latinesc piaculum, care evocă ideea de expiere, Durkheim subliniază că, în caz de nenorocire sau de semn rău ce produce angoasă, riturile piaculare se celebrează într-o atmosferă de nelinişte şi de tristeţe. Durkheim dezvoltă magistral o serie de exemple: doliul la populaţia warramunga din Australia, furtul de către un duşman al unui simbol religios colectiv (aşa-numitul churinga la băştinaşii arunta), foametea la populaţia urabanna.

Riturile de purificare variază în asemenea măsură în funcţie de împrejurări, persoane, culturi sau simboluri, încât nu putem oferi decât o sumară privire de ansamblu asupra lor. În Africa, purificarea se face de cele mai multe ori cu apă lustrală, prin suflu sau prin expunerea trupului la vânt; la aborigenii australieni, cu fumul ce rezultă din arderea unor plante; în Asia, cu fum de tămâie; la indienii din zonele reci ale Americii, cu abur de apă fiartă; la indienii zuni din New Mexico, cu extract de

yucca şi prin biciuire. Sângele nu are efect purificator şi regenerator decât dacă este vărsat în mod deliberat; în schimb, sângele care curge la menstruaţie, în urma unui avort, ori dintr-o rană căpătată în luptă este necurat.

Mărturisirea sau spovedania, ca ieşire a unor cuvinte din trup, simbolizează eliminarea unui rău interior. Eliminarea unei necurăţii colective sau a unei boli se face prin transfer asupra plantelor în Noua Zeelandă, asupra unui animal care este apoi gonit în riturile ţapului ispăşitor, prin alungare definitivă sau provizorie sau prin uciderea unei persoane de la periferia societăţii, în care se crede că s-a întrupat dezordinea. Persoanele care ţin doliu, războinicii întorşi de la luptă, vânătorii care au omorât o pradă mare sunt ţinuţi temporar în carantină. Înainte de a fi adulat în cadrul unei ceremonii finale, războinicul orakaiva din Noua Guinee trebuie să schimbe ghioaga cu care a omorât un duşman cu cea a unui alt războinic, altminteri braţul i se va umfla şi i se va deforma. Războinicii din Insulele Marchize trebuie să se ferească timp de zece zile de orice contact cu focul şi să practice abstinenţa sexuală după ce au ucis un adversar.

În Africa, se întâmplă adesea ca o femeie aflată la ciclu să nu aibă voie să gătească şi chiar să fie ţinută închisă, ceea ce demonstrează evident o punere în inferioritate în raport cu bărbatul, dar şi teama de molipsire de la sângele spurcat. Interdicţiile referitoare la atingere privesc îndeosebi căpeteniile

şi morţii, dar diferă de la o societate la alta: în Coasta de Fildeş, trupul căpeteniei akan este supus, după moarte, unei toalete şi unei expuneri publice. În Insulele Fiji însă, frizerul căpeteniei nu are voie să se folosească de mâini pentru a mânca, trebuind să apeleze la ajutoare. Majoritatea acestor rituri de alungare sau de evitare a necurăţiei capătă mai mult sens, dacă sunt privite în perspectiva operaţiei ulterioare, de sacralizare, pe care o fac posibilă îndeosebi prin rugăciune, ofrandă şi sacrificiu.

2. Rugăciunea

2.1. Diverse forme

Numitor comun al rugăciunii în toate religiile, implorarea este aspectul predominant al raporturilor dintre oamenii care caută să-şi satisfacă interesele vitale şi nevoile (în primul rând, concrete), pe de o parte, şi zeii, geniile, strămoşii imploraţi, pe de altă parte. Credinciosul socoteşte că această comunicare între forţe asimetrice este mai eficace dacă este mijlocită de un preot sau de un prezicător care cunoaşte formulele sacre. Ruga interioară de tip creştin şi meditaţia transcendentală budistă nu sunt nici pe departe modelul ideal. Dansurile, ofrandele, prosternările, aplecarea capului, ridicarea mâinilor, şorţul alb dimprejurul şalelor, mătăniile, morişca de rugăciuni alcătuiesc un tot unitar, aşa că rugăciunea orală nu poate fi tratată separat. În unele religii africane, o semnificaţie echivalentă cu aceea a cuvântului rostit o au: posedarea, libaţia de alcool pe pământul strămoşilor, vărsarea de sânge proaspăt pe movila voduului.

Rugăciunea pe care o analizăm separat se înscrie, de fapt, într-o ceremonie; iată, de exemplu, succesiunea momentelor acesteia în două culte ale băştinaşilor ewe – închinate lui Heviesso – la care am asistat în Togo:

Se anunţă public scopul pentru care sunt făcute rugăciunea şi sacrificiul, apoi vodu-ul este trezit cu clinchete de clopoţei, în

timp ce, deasupra „cuibului” lui, preotul suflă, sub formă de picături fine, alcoolul pe care îl ţine în gură;

Urmează o serie de incantaţii menite să alunge acele duhuri rele care ar putea stânjeni împlinirea ritului sacru;

Sunt prezentate persoanele pentru care se va oficia ritul şi se anunţă bunele lor intenţii;

Sunt invocaţi, de mai multe ori, zeul, apoi marii prezicători (boko) şi preoţii (huno) religiei, morţi sau vii;

Sunt înfăţişate pe larg rugăminţile, însoţite de dorinţa ca nicio nenorocire să nu apară şi ca rugile să fie împlinite;

Victima este adusă în faţa voduului şi se fac libaţii, urmate de o scurtă rugăciune către vodu;

Solicitatorii sunt binecuvântaţi, iar duşmanii sunt blestemaţi;

Este sacrificată victima (un pui de găină, o oaie…).

Ar trebui studiate circumstanţele, conţinuturile, formele şi atitudinile (a se vedea lucrarea noastră *Anthropologie religieuse des Eve du Togo* [Antropologia religioasă a populaţiei ewe din Togo], cap. VI) specifice rugăciunii care însoţeşte orice rit colectiv important şi câteva din momentele deosebite ale vieţii de familie sau individuale (nereuşită, sterilitate, defăimare, primele igname aduse ca prinos strămoşilor, sfeştania unei locuinţe); ar trebui cercetat cui se adresează rugăciunile (lui Allah, sfântului Anton din Padova) şi cine se roagă (tatăl, prezicătorul). Ne vom mărgini mai întâi la exemplul rugăciunii unui agricultor ewe şi la analiza

câtorva tactici de împlinire a dorinţelor, iar apoi vom face câteva reflecţii pe marginea semnificaţiei rugăciunii:

„O strămoşi, care odinioară aţi lucrat acest pământ, l-aţi arat, l-aţi semănat şi i-aţi cules roadele bogate. Aţi lăsat această moştenire copiilor voştri. Revărsaţi bogăţie peste acest loc [libaţie]; iar tu, pământ-mamă, de la sânul tău mă hrănesc! Fă ca niciun cuţit şi nicio macetă să nu mă rănească, şi niciun copac să nu se frângă şi să cadă peste mine sau familia mea! Fă ca, de mă voi împiedeca de vreo piatră, în locul acela să găsesc aur. Iată vinul tău [libaţie]. Îndreaptă furia beţiei împotriva tuturor acelora care s-ar uita chiorâş la roadele acestui câmp. Pacea fie cu noi".

Se cuvine să subliniem, în această rugăciune, următoarele teme:

Importanţa venerării strămoşilor într-un context de valorizare a trunchiului social;

Reprezentarea feminină a puterii telurice şi roditoare, într-o religie de agricultori;

Grija esenţială pentru viaţă (hrană, evitarea accidentelor) şi proprietate, manifestată prin „norocul de bani" şi prin încercarea de a îndepărta catastrofele de origine vrăjitorească (deochiul);

Obişnuita secvenţă a tratamentului medical – încălzire (dzodzo), răcorire (fafa), evocată de vin şi pace;

Scopul preventiv al tratamentului ritual care precedă actul tehnic al lucrării pământului.

2.2. Cum să faci ca să ţi se împlinească dorinţele?

Printre tehnicile ewe de împlinire a dorinţelor, vom reţine:

Repetările. Cine ar putea rămâne surd la nişte apeluri repetate, ca în rozariu?;

Auto-justificarea: n-am omorât pe nimeni, n-am furat niciodată; n-ai niciun motiv să nu-mi îndeplineşti dorinţele!;

Mărturisirea unei greşeli în faţa unui membru al familiei sau a unui preot vodu, pentru ca o boală să-şi găsească leacul, pentru ca o femeie să poată naşte, pentru ca o nenorocire să fie evitată;

Tocmeala prin ofranda unui sacrificiu. Care zeu nu s-ar lăsa momit de făgăduiala unei mese copioase?;

Linguşeala: dovezi de supuşenie, salutări elogioase, evocarea binefacerilor zeului, enumerarea titlurilor lui onorifice trebuie să se dovedească fructuoase;

Stârnirea geloziei: rugătorul compară slaba eficacitate a zeului său cu a altora, mai atenţi la strigătele credincioşilor lor;

Ameninţările: dacă se face că nu aude, zeul se va fi înduplecat prin reproşuri şi injurii. Se merge până la a-l priva de sacrificii şi a-i prezice că oamenii îl vor da uitării.

2.3. Cuvinte semnificative

Spre deosebire de unii filosofi care justifică rugăciunea, înţelegând-o ca pe un omagiu adus frumuseţii zeilor (Epicur),

atribuindu-i o funcţie etico-metafizică de înălţare a sufletului către valori superioare (Kant) sau privind-o ca pe o efuziune de sentimente nobile (Comte), alţii îi contestă temeinicia, făcând apel la raţiune (Dumnezeu nu poate fi un prestator de servicii, care împlineşte poftele nesăţioase ale oamenilor) sau reproşându-i efectele nocive (prin rugăciune, oamenii se complac în neputinţă, în loc să reacţioneze prin mijloace adecvate şi tehnice). Altfel vom înţelege lucrurile, dacă vom sublinia:

Puterea cuvântului. Se crede adesea că rugăciunea se va îndeplini graţie puterii vitale care sălăşluieşte în cuvântul rostit, la fel ca în magie, unde formulele descătuşează forţele numinoase din univers, dar şi ca în orice rugăminte adresată cuiva în limbajul curent;

Limbajul propriu evocării. Funcţia lirică a rugăciunii ca limbaj invocativ, evocativ şi exclamativ reiese din strigătele de durere, de frică sau de bucurie, presărate eventual cu cântece;

Faptul că se urmăreşte participarea. Stăruinţa marcată prin rugăminţi adresate, rând pe rând, mai multor puteri, cumulul de practici, justificarea rugăciunii prin antropopatia divinităţilor, ofrandele, libaţiile şi sacrificiile ce o însoţesc în mod obişnuit, toate acestea se întemeiază pe ideea solidarităţii participative dintre ordinea umană şi ordinea supranaturală, a omologiei dintre lumea terestră şi lumea de dincolo.

Efectul de sublimare şi de sfinţire. Rugăciunea îl face să se simtă

în siguranţă pe omul care-şi spune necazul şi-şi mărturiseşte încrederea şi, totodată, întăreşte familiaritatea cu numinosul a celui ce se roagă, „sfinţindu-l” prin întâlnirea sau comuniunea cu sacrul.

3. Sacrificiul

3.1. Confruntarea teoriilor

În spiritul concepţiilor unui Tylor, după care sacrificiul ar fi un dar interesat făcut spiritelor, [un dar] ce-i leagă contractual pe oameni şi pe zei, Van der Leeuw teoretizează principiul „îţi dau, îmi dai, lasă-mă în pace". Foarte aproape de ideile lui Mauss, Jan van Baal opune sacrificiul ca dar sacralizator magiei malefice. Edmund Leach vede în sacrificiu un simbol al reciprocităţii, iar Georges Gusdorf – dăruirea simbolică de sine în vederea unei mai strânse relaţii cu divinitatea. Aceste teorii înglobează însă atât ofranda, cât şi sacrificiul şi se sprijină pe un model de structură egalitară între parteneri, deşi sacrificiul se înscrie mai degrabă în modelul dominare/supunere.

Robertson Smith insistă şi mai mult asupra mesei post-sacrificiale, iar Freud fantasmează pe tema tatălui primitiv asasinat şi mâncat de fiii lui, ca şi cum un pseudocanibalism primitiv ar explica în vreun fel diversele forme de comuniune prin mâncat.

În antropologia britanică, principala explicaţie a sacrificiilor este de tip funcţional. Pentru Westermarck, sacrificiul este expiator şi apotropaic (adică îndepărtează influenţele malefice), dar şi alte rituri fac la fel! Acelaşi lucru par a-l spune Turner, pentru care scopul sacrificiului ar fi acela de a purifica şi a reface

comunitatea, şi Evans-Pritchard care, studiind sacrificiul la populaţia nuer, subliniază efectele lui de comunicare cu lumea supranaturală, de socializare şi de reglementare a comunităţii, de purificare împotriva spiritelor aducătoare de boală. Preocupat îndeosebi de funcţia catartică de exorcizare a morţii umane, Rene Girard greşeşte atunci când afirmă că ţapul ispăşitor este de cele mai multe ori sacrificat, că necurăţia constă în contactul cu violenţa şi că cea mai mică violenţă atrage după sine o escaladare a violenţei.

La rândul ei, ideea lui Mauss potrivit căreia victima este un substitut al sacrificantului şi, ajunsă pe tărâmul primejdios al sacrului, piere, răscumpărându-l astfel pe sacrificantul rămas la adăpost presupune un fel de sacrilegiu care ar trebui să aducă mai degrabă pedeapsă decât satisfacţie, admiţând că sacrul este atât de despărţit de profan pe cât susţin Durkheim şi Mauss. De altfel, este victima întotdeauna omorâtă sau distrusă complet? Nu cumva sacrificiul este altceva decât un dar interesat sau un contract, şi nu implică, oare, un schimb inegal, acceptat ca atare? Ce înseamnă a sacraliza? Şi prin ce proces se trece din lumea profană în transcendent? De ce să hipervalorizăm semnificaţia latinescului *sacrificium*?

La Griaule, care porneşte de la cazuri africane, apare şi mai pregnant ideea de redistribuire a energiei. Jertfirea eliberează forţa vitală din sângele victimei. Hrănită cu acest sânge,

divinitatea îl face, în schimb, pe om beneficiarul unei părţi din forţa ei. Rămâne de văzut în acest caz cum se produc schimburile energetice, dacă rugăciunea care însoţeşte ofranda călăuzeşte bine transferul dorit, în ce fel îşi închipuie oamenii că circulaţia forţelor mistice restabileşte ordinea socială şi pe cea cosmică.

Cercetând această literatură, Luc de Heusch afirmă că sacrificiul „nu se reduce la aparenţa lui de ofrandă alimentară şi nici la un rit de trecere în care victima ar fi folosită ca loc al unei obscure sacralizări a unei fiinţe vii profane, în scopul de a asigura comunicarea cu zeii" (Heusch, 1986, p. 15).

În acţiunea de contact cu sacrul, este inadecvat să presupunem o identificare a sacrificantului cu victima. Nu avem de a face nici cu o animalizare a omului, nici cu o divinizare a victimei. Mauss şi Bataille nu fac decât să se apropie de semnificaţia sacrificiului prin imagini, primul arătând că, probabil, animalul sacrificial îi transferă sacrificantului amprenta divină pe care a primit-o în urma consacrării, iar al doilea presupunând că sacrificiul funcţionează ca moartea, prin aceea că restituie o valoare pierdută, tocmai prin renunţarea la valoarea cu pricina.

Pe lângă analiza teoretică şi localizarea culturală a riturilor sacrificiale, se impune examinarea unor variabile, cum ar fi, de pildă, spaţiul (în ce zone geografice nu se practică sacrificiul?), timpul (de ce în anumite perioade se fac mai multe sacrificii? Istoria religiilor nu înfăţişează o evoluţie a formei sacrificiului?),

societăţile şi culturile (există vreo corelaţie între puterea centralizată şi dominanţa sacrificială din rituri?).

3.2. Non-universalitatea

Nu se poate afirma că sacrificiul este ritul central al tuturor religiilor. Budismul nibbanic îl exclude. După Alain Testart, „Datele etnologice sunt absolut clare: atât în Oceania, cât şi în America, pe zone întinse, nu s-a practicat niciodată sacrificiul. Acestea sunt Australia, Noua Guinee şi Melanezia, Alaska, Canada aproape în întregime, toată partea de vest a Statelor Unite, şesurile amazoniene, pampasurile şi Patagonia până la Ţara de Foc. La drept vorbind, este frapantă corelaţia evidentă dintre absenţa sacrificiului şi caracterul nestatal al societăţii" (Testart, 1993, p. 29). Da' de unde! Pretutindeni în Africa, sacrificiul este practicat în societăţi tradiţionale, care, în majoritatea lor, erau nestatale. Reciproca pare mai plauzibilă: sacrificiul este prezent în regate, şeferii şi societăţi puternic stratificate (Polinezia, imperiile aziece şi incaşe, câteva triburi din Asia de snd-est, unele şeferii indiene din Statele Unite şi Canada). Autorul nu reuşeşte să dovedească ceea ce sugerează: „Trebuie oare să considerăm că adoptarea practicii sacrificiale este una din acele trăsături care pregătesc societatea pentru viitoarea ei transformare în stat?" (ibid., p. 29).

3.3. Rolurile ierarhizate

Sacrificantul, individ sau grup, se privează de o parte din averea sa. Chiar şi atunci când comanditarul operaţiunii nu este cel în beneficiul căruia se săvârşeşte ritul, atât unul, cât şi celălalt aparţin aceleiaşi unităţi de cult.

Sacrificatorul, recunoscut în funcţia sa de mânuitor al unui sacru ce se poate dovedi primejdios (lucru ce-i impune câteodată anumite interdicţii), are în general în India, în China, în lumea greco-romană, un loc social, politic şi religios care îl face apt, în cazul regelui, să menţină echilibrul cosmic, iar în cazul preoţilor, să reînvie sacrificiul primordial. Capul de familie, în Africa, poate fi concomitent sacrificant şi sacrificator.

Victima nu este întotdeauna un animal. În China antică şi în Africa, e vorba uneori de un dar abandonat. În America centrală de odinioară şi la multe populaţii africane, sacrificii umane au avut loc până în secolul al XIX-lea. La băştinaşii fon şi ashanti, se sacrificau sclavi regali, la bambara albinoşi, iar la rukuba nou-născuţi; sărmanul nuer taie un castravete în loc să taie capul unui porumbel.

Destinatarul este o divinitate unică sau multiplă: un geniu, un demon, un strămoş, sau spiritele pădurii. În renunţarea hindusă, destinatarul sacrificiului este renunţătorul însuşi, dar numai în măsura în care Sinele lui (Atman) se identifică cu Sinele suprem, Brahman.

Între componentele sacrificiului circulă un mesaj care aşteaptă răspuns, un mesaj care are, eventual, drept suport sufletul eliberat de trup al animalului sacrificat. Dar nu e nimic altceva decât o provocare la un schimb, într-un act de supunere faţă de puterile supranaturale.

3.4. Secvenţele rituale

Putem distinge următoarele faze ale sacrificiului: ofranda, invocaţia, consacrarea, jertfirea, masa comunială (zeul este fie mâncat, fie considerat comesean, şi primeşte o parte din bucate) sau putem deosebi: faza de început, purificatoare (uneori, retragerea din lume cu prilejul unor sacrificii iniţiatice sau al rânduirii unui sacrificator), drama uciderii şi apoi a împărţirii victimei, ieşirea din rit şi întoarcerea la viaţa profană (Buphoniile ateniene).

Este sacrificiul liturghiei un sacrificiu?

Socio-antropologia religiilor şi-a exprimat punctul de vedere faţă de teologia creştină a sacrificiului:

„Când tratează chestiunea sacrificiului, [ştiinţele religioase şi istoria comparată a religiilor] marginalizează masiv o producţie teologică a cărei bază empirică le era greu s-o accepte. Căci cum ar fi putut ele recunoaşte caracterul paradigmatic al unei execuţii pronunţate în virtutea unei judecăţi şi la capătul unui proces în

care nimic, nici dinspre partea evreiască, nici dinspre partea romană, nu ne îndreptăţeşte să vedem un sacrificiu uman – ştiut fiind ce loc, durabil şi important, ocupase acest rit sângeros în viaţa popoarelor vechi? Şi atunci, ce motive am fi avut să facem din aceasta punctul de plecare şi punctul obligatoriu de referinţă într-o cercetare extensivă asupra sacrificiului? [Ştiinţele religioase şi istoria comparată a religiilor] postulau, dimpotrivă, o răsturnare a demersului; teologia Mântuitorului divin mort şi înviat este o interpretare aparţinând credinţei creştine, lectura doctrinală a unui episod politico-religios care, din punctul de vedere al istoriei, nu prezintă un caracter sacrificial propriu-zis şi în cadrul căruia «poporul deicid» este un corolar dacă nu legitim, cel puţin logic. Problema este, mai degrabă, să înţelegem de ce creştinismul abia născut s-a înscris în acest cadru sacrificial, cu o ereditate încărcată şi căruia i-a redeschis calea, în loc s-o apuce pe o cale nouă, o teologie a martiriului – a mărturiei – de exemplu".

(Emile Poulat, „Le sacrifice", în *Archives de Sciences sociales des Religions*, 1981, 51/2, p. 155)

Cum noţiunea de sacrificiu nu poate fi transferată la moartea lui Hristos, care nici nu s-a sinucis, nici n-a fost sacrificat în mod ritual, aşa-zisul sacrificiu euharistic nu poate fi decât rememorarea sau reactualizarea simbolică a morţii şi învierii lui

Iisus, masa sfântă făcând posibilă, dacă admitem transsubstanţierea, cuminecarea cu Dumnezeu, deopotrivă uman şi divin prin Fiul lui făcut trup. Nici pomeneală de teofagie, înţeleasă ca absorbire a forţei vitale a lui Dumnezeu, care ar constitui un fel de negare a morţii! Paradoxal, totuşi, o religie a iubirii s-a arătat uneori crudă şi intolerantă faţă de aşa-zişii necredincioşi, de pseudo-vrăjitoare sau de atâţia credincioşi consideraţi eretici.

3.5. Modalităţile circumstanţiale şi tehnice

Circumstanţialul se referă la anumite coduri divinatorii în China antică, la anumite locuri privilegiate – altarul grecesc, templul de la Ierusalim, un spaţiu rezervat, la anumite momente, recurente într-un calendar liturgic sau specifice unor rituri Ufe-crisis sau de aflicţiune, la unele reguli precise (abstinenţa sexuală a sacrificatorilor, păstrarea liniştii în momentul uciderii victimei etc..).

Modalităţile tehnice se referă, de exemplu, la alegerea animalului sau a obiectelor care trebuie sacrificate, la formele de ucidere: tăierea beregatei sau strangulare, ori înec fără vărsare de sânge. Uneori, animalele aşa-zis „sacrificate” pot fi lăsate vii pentru divinitate. Tot o modalitate tehnică sunt instrumentele rituale (focul în India, cuţitul aziec din obsidian), ca şi diversele întrebuinţări ale corpului (tăiere în bucăţi, împărţire, preparare,

consumare, ardere). Judecând însă după frecvenţa mare a sacrificiului/ofrandă, omorârea nu este un element esenţial al sacrificiului.

3.6. Finalităţile şi motivaţiile

Diversele foloase pe care le aşteaptă comanditarii şi participanţii nu diferă de cele cerute prin alte rituri, chiar dacă putem face distincţie între:

Sacrificiile de îndepărtare a unui rău (purificare, tămăduire, reparaţie, alungare, exorcism);

Sacrificiile de atragere a bunăvoinţei, în vederea reuşitei unei acţiuni, obţinerii unei favori sau unui avantaj;

Sacrificiile de mulţumire, legate adesea de cele precedente în sacrificiile votive sau în ofranda primelor roade;

Sacrificiile de sacralizare a unui loc sau a unui individ cu ocazia iniţierii…

3.7. Semnificaţiile atribuite

Pe lângă intenţionalitatea pe care sacrificanţii o atribuie operaţiunii, e bine să cunoaştem şi interpretările pe care le dau teologii sau antropologii. Luc de Heusch sesizează un anume spirit comun între sacrificiul vedic şi sacrificiul dogon. Lumea hindusă se explică prin sacrificiul primordial al omului uriaş Purusha-Prajapati. Ca şi acel nommo al băştinaşilor dogon,

Prajapati „are drept ajutor Cuvântul. Sacrificiul creează (şi menţine) ordinea lumii, creând (şi menţinând) diferenţierile" (Heusch, 1986, p. 496).

Evans-Pritchard are, la rându-i, o interpretare a sacrificiului nuer, adesea extra-polată de alţii la tot restul Africii. Rămâne însă de văzut în ce măsură, în pofida metaforelor lingvistice, există într-adevăr o identificare om/victimă şi dacă sacrificiul nu operează prin ştergerea greşelilor şi a bolilor altfel decât o fac religiile mântuirii şi răspunderii personale, dat fiind că africanii adoptă o concepţie persecutivă despre un rău ce vine din altă parte.

3.8. Principii de definire

Sacrificiul este o acţiune simbolică de despărţire, de desprindere şi de ofrandă a unui bun sau a propriei persoane, în semn de supunere, ascultare, căinţă sau dragoste, [o acţiune] care creează raporturi dinamice asimetrice între anumite instanţe supra-naturale solicitate şi comunitatea umană, prin intermediul unui sacrificant şi al unei victime.

Sacrificiul este un act costisitor, o privaţiune întru cinstirea unei entităţi spirituale, exprimând aşadar o dorinţă de comunicare, şi se traduce printr-o ofrandă bogată, prin mortificare personală şi, adesea, prin uciderea unei victime animale, urmată de o masă comunială, ca încheiere a procedurilor rituale ce cuprind

purificări şi rugăciuni şi ca act unificator, omul fiind la această masă oaspetele zeului său.

Subliniem în încheiere că logica sacrificială se lămureşte pe baza câtorva principii cumulate, ce nu pot fi izolate:

Principiul recunoaşterii unui schimb inegal, nemercantil şi fără echivalenţă absolută;

Principiul substituţiei – a tuturor cu un singur om (răscumpărătorul creştin), a unui om cu un animal (jertfa lui Avraam), a unui obiect cu altul (ulei roşu de palmier în loc de sânge), a unui destinatar cu altul (vodu-ul Fa este considerat mai clarvăzător decât înfricoşătorul So);

Principiul disjuncţiei (moartea unora aduce un plus de viaţă altora) şi al conjuncţiei (a profanului cu sacrul, a oamenilor cu zeii);

Principiul datoriei veşnice – la băştinaşii lugbara din Uganda, faţă de strămoşi, iar la azieci, faţă de zeii însetaţi de sânge;

Principiul nesiguranţei rezultatului din pricina necurăţiei, a îndeplinirii incorecte a ritului sau a încetinelii cu care se trezeşte un zeu;

Principiul etic al spiritualizării: postul şi abstinenţa sexuală a renunţătorului hindus, mortificarea creştinului de la care Dumnezeu cere, în primul rând, o inimă curată.

DE REŢINUT

Dacă nu ar exista o problemă a răului, nu ar exista religie.

Tabuul necurăţiei intră ca strategie într-un sistem de putere religioasă.

Rugăciunea nu îmbracă numai o formă verbală şi implorativă.

Sacrificiul este un schimb între oameni şi forţele supranaturale, dar un schimb inegal, cu recunoaşterea de către om a unei datorii veşnice şi cu rezultat nesigur.

Capitolul 8 SĂRBĂTORI ALE VIEŢII ŞI SEMNE ALE CERULUI

Ce urmărim

Să înţelegem, pornind de la ritul iniţiatic, modurile de analiză a altor rituri de trecere (naştere, moarte…).

Să descriem câteva sărbători calendaristice trăite, să le descoperim originea şi semnificaţiile.

Să vedem prin ce procese sunt decriptate mesajele socotite ca venind din altă lume în riturile de divinaţie şi de posedare.

1. Riturile ciclului vieţii

1.1. Iniţierea pubertară

Riturile de trecere au fost studiate încă din 1909 de către Arnold Van Gennep care le descompune în trei faze: despărţirea şi ruperea de lumea profană; retragerea într-un loc sacru şi pregătirea în vederea unui nou mod de a fi; învierea simbolică şi intrarea în comunitate cu un statut superior.

În ceea ce priveşte iniţierea, după o moarte simbolică, novicii, luaţi în primire de instructori, sunt supuşi ascezei şi unor probe, învaţă riturile şi primesc revelaţia unei cunoaşteri a societăţii din care vor face parte (de exemplu, la populaţia arunta din Australia, învaţă să folosească bull-roarer-ul, considerat glasul zeilor). Schimbarea de statut prilejuieşte diverse ceremonii şi se traduce prin acordarea unui nume nou, prin atribuirea de podoabe, de semne corporale (scarificaţii, circumcizie) şi uneori a unui nou limbaj, propriu iniţiaţilor. Iniţierea marchează o transformare memorabilă în viaţa individului şi cere fidelitate faţă de normele comunităţii în care intră postulanţii.

Interpretarea acestei scheme foarte generale trebuie însoţită de numeroase remarci şi rezerve.

Aşa cum subliniază Eliade, trebuie să distingem între ele: iniţierea puberilor pe cale de a deveni adulţi; iniţierea electivă a preoţilor, prezicătorilor, magicienilor, şamanilor sau a

persoanelor consacrate unei divinităţi; iniţierea voluntară într-o societate secretă, într-o confrerie profană sau într-o instituţie militară.

Riturile de pubertate sunt mai importante (pentru băieţi, mai rar pentru fete) în societăţile marcate de o mare coeziune şi care dramatizează în felul acesta solidaritatea masculină şi repartizarea anumitor roluri de adult.

Nu putem reduce la modelul lui Van Gennep toate riturile religioase, deşi acestea îl rup oarecum pe credincios de rolurile lui profane şi cotidiene, îl marginalizează temporar, aducându-l în faţa zeului lui, şi întăresc, după părerea lui Durkheim, reîncorporarea socială.

Fără să fie nici unic, nici generalizabil, modelul tripartit despărţire/liminalitate/încorporare trebuie corectat, aşa cum o face Victor Turner, care adaugă între liminalitate şi încorporare o fază de acţiune reorientată (redress), adică de angajare fermă pe o cale revelată de rit, în condiţiile acceptării drepturilor şi îndatoririlor ce decurg de aici.

Pierre Bourdieu consideră că faza cea mai importantă este aceea a trecerii, dar văzută din unghiul sublinierii şi vizibilităţii unei limite ce marchează discontinuitatea. Ce este însă această limită: un prag, care poate fi trecut între două statute distincte (iniţiaţi/neiniţiaţi, copil/adult) sau o linie între două grupuri pre-existente (bărbat/femeie), care nu poate fi trecută decât prin

ablaţiunea prepuţului şi a clitorisului, interpretată ca o trecere de la bisexualitate la unisexualitate? De ce unele treceri sunt reale, altele simbolice, iar altele imposibile?

Bineînţeles, psihanaliştii consideră că alte lucruri sunt mai importante. Theodor Reik insistă asupra smulgerii copilului de sub tutela mamei şi asupra anihilării agresivităţii lui faţă de tată (dar tatăl şi fiul pot fi uneori iniţiaţi împreună!). Bruno Bettelheim vede în naşterile simulate (cuvadă[14]), în subincizia penisului care mimează menstruaţia în Oceania, în alăptarea prin ingestia spermei iniţiatorilor la papuaşi acapararea mimetică a proprietăţilor celuilalt sex. Rămâne de dovedit!

Am subliniat deja că e greu să identifici peste tot ordinea secvenţială. Cum să fii sigur că un rit de purificare sau o vexaţiune are drept scop despărţirea, marginalizarea sau încorporarea? Ceremoniile studenţeşti de iniţiere a „bobocilor" prezintă, de mai multe ori în cadrul aceluiaşi rit, secvenţe despărţire/marginalitate/încorporare.

În *Les Rites profanes* [Riturile profane] (cap. IV), am atras atenţia asupra mai multor principii călăuzitoare. Teatralizarea: regie, culise, spectacol, roluri, dramatizare; autoreferenţialitatea: specificitate a ritului din afara uzului comun, marcă unică de identitate ce rămâne pe trup şi în amintire; reiterarea identitară:

---

[14] Din fr. couvade – termenul este explicat infra, p. 105 (n.t.).

reproducerea socială a unor trăsături specifice grupului, operată de cei deja iniţiaţi; discontinuitatea statutară prin aflarea treptată a secretului şi interzicerea accesului la acesta; complementaritatea dintre actori şi spectatori, femeile răspunzând de iniţierea bărbaţilor şi garantând-o; simbolizarea. Ne vom mărgini la a face câteva precizări referitoare la această ultimă temă.

Vexaţiunile şi maltratările răstoarnă schemele curente de acţiune (novicele este făcut să vomite, e pus să se întindă pe spini, e dezbrăcat în pielea goală şi ras în cap pentru o moarte a simţurilor).

Insultele şi agresiunile sunt suportate în tăcere, într-o atitudine de penitenţă.

O simbolistică bogată trimite la invizibilitate, la întoarcerea în pântece: novicele este cufundat în apă (în lichidul amniotic) la populaţia nandi din Kenya, stă ghemuit în colibă (uter şi ou) la băştinaşii sara din Ciad, se târăşte printr-un coridor subteran (tunel-vagin) la băştinaşii ewondo din Camerun, este devorat de către un animal mitic la populaţia lobi din Burkina… La toate acestea se adaugă o întreagă simbolistică a culorilor (vopsirea corpului, purtarea unui şorţ alb împrejurul şalelor), a direcţiilor, a obiectelor sau a numărului de încercări.

1.2. Rituri legate de naştere

Aşa cum liminalitatea este faza capitală a iniţierii, integrarea marchează mai degrabă naşterea şi căsătoria, despărţirea apărând cu pregnanţă în funeralii. Pentru a arăta, în linii mari, ce înseamnă riturile de naştere, vom rezuma ideile esenţiale ale lucrării noastre *Union et procreation en Afrique* [Împreunare şi procreaţie în Africă] pornind de la câteva exemple ewe din Togo.

Integrarea nou-născutului într-un teritoriu. Îngropată în matricea pământului jilav, placenta este parcă îndemnată să rodească din nou, pentru ca noi mlădiţe să răsară. Arborele sădit în locul în care a fost îngropat cordonul ombilical va creşte o dată cu copilul pe care îl reprezintă şi căruia îi aparţine.

Integrarea în spaţiul cosmic. Timp de şapte zile, copilul este izolat, împreună cu mama lui, pentru a fi ferit de moarte, deoarece se crede că este vulnerabil la intenţiile malefice ale vrăjitorilor şi duhurilor hoinare. La ieşirea din claustrare, este arătat soarelui, iar după câteva săptămâni, lunii.

Integrarea într-o temporalitate. În diferitele nume pe care le primeşte copilul, sunt înscrise: ziua în care s-a născut (Kodjo s-a născut într-o luni), poziţia lui printre ceilalţi fraţi (Anani este al patrulea băiat), împrejurările în care s-a născut (Aliposi, fată născută pe drum, în timpul unei călătorii a mamei ei) etc..

Integrarea în familie. Primirea în sânul clanului este un botez. Se aruncă apă peste acoperişul colibei, iar câteva picături cad pe copilul pe care una dintre mătuşi îl arată tuturor la ieşirea din

recluziune. Mama primeşte felicitări pentru că „a făcut o treabă bună”. Tatăl dă copiilor nume. Toţi ai casei participă la ceremonie.

Integrarea în descendenţa ancestrală. Se fac libaţii şi se aduc jertfe în cinstea strămoşilor. Deseori se apelează la prezicător, pentru a se afla care strămoş a modelat copilul.

Integrarea în religia tradiţională. Aşa cum gemenii sunt consideraţi o bine-cuvântare pentru cămin (2 % din totalul naşterilor în Africa, faţă de 1 % în Europa), tot astfel Tohosu – copilul afectat de mongolism – este considerat un vodu mesager al zeilor, iar lui Heviesso, vodu-ul fulgerului, îi este consacrat micul Amuzu (roua cerului), fiul unui adept al acestui vodu. În Togo nu există însă ritul oceanian al cuvadei, care înseamnă simularea de către tată a gravidiei şi a naşterii (odihnă, izolare, statul culcat, respectarea unor interdicţii), în chip de participare la aducerea pe lume a copilului.

1.3. Rituri legate de moarte

Este suficient să menţionăm finalităţile majorităţii ritualurilor funerare, aşa cum o face Louis-Vincent Thomas, autorul lucrării *Rites de mort* [Riturile funerare]:

Pentru defunct: în momentul morţii, muribundul este calmat ca un copil mic; i se dă sentimentul că are parte de un ultim omagiu. În Africa, se fac sacrificii pentru ca mortul să aibă provizii pe

lumea cealaltă;

Pentru liniştea supravieţuitorilor: definitivarea pregătirilor de doliu, exprimarea durerii prin ţipete, rugăciuni, mesaje în timpul funeraliilor, restabilirea ordinii perturbate după exprimarea codificată a neliniştii şi după omagierea celui dispărut;

Pentru comunitate: frânarea dezlănţuirii numinosului necurat (bunăoară, în Africa, vinovaţii sunt identificaţi prin divinaţie, geniile furioase sunt domolite şi li se dă satisfacţie strămoşilor, cărora li se cere sănătate şi belşug) şi înnoirea societăţii printr-o dramatizare liturgică (şi adesea ludică) ce consolidează comportamentele prescrise în relaţiile dintre indivizi şi clanuri.

Fie că înhumarea se face, ca la eschimoşii din strâmtoarea Bering, în poziţie fetală, pentru a meni unei noi naşteri cadavrul, fie că se procedează, ca în India, la incinerarea trupului, care simbolizează reîntoarcerea în cosmos, ritul de trecere caută să elimine perturbările aduse de schimbare. În general, primele funeralii, imediat după înhumare, confirmă despărţirea mortului de cei vii; marile funeralii, care au loc după o perioadă de doliu plină de tabuuri, îl integrează în lumea cealaltă. În Madagascar, morţii din anul precedent, promovaţi la rangul de intermediari privilegiaţi, sunt dezgropaţi şi purtaţi cu pompă, într-un linţoliu alb, de sărbătoarea Famadihana. Duhurile acestora trebuie să le aducă belşug urmaşilor lor.

2. Sărbători ale înnoirii sociale

2.1. Dionisiacul ce nu poate fi generalizat

Atunci când evocăm Thanksgiving day a americanilor, Crăciunul creştin, sărbătoarea musulmană Aid el-kebir, sărbătoarea hindusă a luminilor Dipavali, sărbătoarea tamilă a recoltei Pongaal, solstiţiul de vară al amerindienilor sau carnavalul, alunecăm dinspre rit spre sărbătoare, care cuprinde în general distracţii profane, graţie cărora o comunitate îşi reafirmă simbolic identitatea culturală, religioasă sau politică de-a lungul anumitor zile faste (*dies festus*), prin nenumărate dansuri, defilări, costumaţii speciale, muzică…

După cum accentul cade pe ceremonie sau pe divertisment, vom deosebi, pe de o parte, sărbătoarea-celebrare – care fie valorizează o credinţă religioasă (Paştele, Sărbătoarea tuturor sfinţilor) sau protecţia locală a unui sfânt (sărbătorile patronale, studiate foarte mult de etnologii francezi), fie comemorează un eveniment naţional (14 iulie sau, la englezi, *Trooping the Colours*), fie subliniază o amintire de grup (ziua Mamei, a Muncii) – şi, pe de altă parte, sărbătoarea-transgresare, a cărei semnificaţie se reduce la logica petrecerii şi a revărsării paroxistice (Saturnalii, carnaval, interregnurile africane).

Deşi unii văd pretutindeni aici umbra lui Dionysos, trebuie să spunem că, dacă sărbătoarea este deseori rit rupt de sacru,

schemele de transgresare şi de parodiere a puterii nu pot fi nicidecum generalizate. De aceea, i se reproşează lui Roger Caillois faptul că a văzut în mod exagerat în sărbătoare, pe care a interpretat-o după modelul anumitor stări de frenezie şi orgii primitive, o reactualizare a haosului primordial, o reînviere a vârstei de aur şi o răsturnare menită să lupte împotriva uzurii. Nu orice sărbătoare trimite la originea lumii. Georges Bataille a avut însă dreptate când a sesizat în sărbătoare partea de dar şi de economie oblativă a cărei lege este schimbul de pierderi. Distrugerea somptuară are loc pe fondul unui surplus simbolic, adăugat vieţii obişnuite. Supapă de siguranţă, sărbătoarea slujeşte drept mecanism de înnoire a unei societăţi.

2.2. Spicuiri din diverse culturi

Scurtele noastre ilustrări vor începe cu zona populară şi se vor îndrepta spre cea religioasă. Carnavalul apare, desigur, ca o defulare care precedă austeritatea postului creştin al Paştelui, dar la origine îl găsim legat de cultul lui Bacchus (Bacanale), sub semnul reconcilierii omului cu natura prin beţie şi exuberanţă sexuală, invers decât la Saturnalii, când sclavii luau locul stăpânilor şi viceversa. De *carrus navalis*, în a cincea zi a lunii martie, când se relua navigaţia întreruptă pe timpul iernii, romanii însoţeau un alai pestriţ de personaje deghizate, după care veneau preoţii care escortau vaporul votiv montat pe un car.

Mascarada şi licenţiozitatea din marţea dinaintea intrării în postul Paştelui se păstrează pe tot parcursul Evului Mediu, împreună cu minciunile sau cu formulele obscene, manechinele groteşti, căutarea de slănină şi ouă, pere fouettard[15] pe post de justiţiar.

După cele patruzeci de zile de post, Paştele creştin aduce învierea şi mântuirea. La evrei, Paştele, Pessah, comemorează ieşirea din Egipt şi eliberarea evreilor; sărbătoarea este încununată de masa în familie, Seder, cea mai sfântă din an.

De la 1 la 11 noiembrie, în Franţa planează amintirea morţilor. De la Crăciun, sărbătoare familială în care copilul este rege, la Anul Nou, sărbătoare între prieteni, şi până la Epifanie[16], zi în care se mănâncă turta magilor, în toiul iernii domneşte veselia. Încă de pe vremea grecilor şi romanilor, la solstiţiul de vară, când zilele sunt mai lungi, se aprindeau ceea ce numim acum „focurile de Sfântul Ion", care legau prin dans, timp de cinci sau şase ore, amurgul unei zile de zorii zilei următoare. Acest cult solar semnifica îndepărtarea vrăjilor prin mirosul de cimbru, de maghiran şi de muşeţel ars, precum şi rodnicia: cu cât oamenii săreau mai sus pe deasupra focului, cu atât mai înalt avea să crească grâul.

---

[15] Personaj reprezentat printr-un moş care-i pedepseşte pe copiii neascultători (bau-bau) (n.t.).

[16] La catolici, 6 ianuarie (n.t.).

În India, solstiţiile sunt legate mai degrabă de comportamente austere de post şi de veghe, ori de pelerinaje. În schimb, la tamilii din India, sărbătoarea agrară a recoltei, numită Pongal (revărsare, belşug, creştere), adaugă rugăciunilor şi ofrandelor aduse zeilor vreme de trei zile prepararea de orez cu lapte şi împărţirea de trestie de zahăr din recolta nouă. Despre sărbătorile din Franţa există o literatură etnologică extrem de bogată; pentru societăţile ştiinţifice şi agenţiile de turism, aceste sărbători sunt mană cerească.

Asemenea multor sărbători care au un caracter religios şi/sau profan, anumite rituri, cum ar fi divinaţia, prezintă un caracter profan (ghicitul modern) sau magic-religios. După ce vom trata mai pe larg despre mantică sau divinaţie, vom vorbi despre posedare, care se învecinează deopotrivă cu magia şi cu religia şi ale cărei diverse rituri se înscriu în alte liturghii mai vaste, fără să fie însă obligatorii, şi care sunt interpretate ca semn fie de elecţiune, fie de necurăţie, fie de avertisment.

3. Riturile luate ca semne

3.1. Divinaţia

Fără a avea pretenţia că putem elabora în câteva rânduri o enciclopedie a divinaţiei – un compendiu pe această temă se găseşte în lucrarea lui Joseph şi Annick Dessuart, intitulată *La Voyance* [Clarviziunea] (PUF, 1980) – şi după ce vom fi făcut distincţie între mantica deductivă, care are un suport material, şi mantica inspirată a unui medium care vorbeşte în numele unui presupus terţ (zeu, spirit) în virtutea unei facultăţi supraumane şi a unei ştiinţe dobândite, ne vom mărgini la a desprinde aici câteva idei de bază, luând ca exemplu mai ales geomanţia prin Fa a băştinaşilor fon din Benin, fără să ne pronunţăm asupra percepţiei extrasenzoriale sau asupra profeţiilor vrăjitoarei din Endor, consultată de regele Saul, ale astrologului Theogenes, povăţuitorul împăratului Augustus, ori ale lui Nostradamus, chemat de Carol al IX-lea în 1564.

Orice divinaţie presupune un cosmos codat, plin de semnificanţi ce trebuie descifraţi, fie printr-o lectură directă în vise, în semne, în culoarea pielii bovinelor, fie printr-o lectură provocată prin chestionarea unui cadavru, prin ordalie, oracol, transă, ori prin interpretarea savantă a unor semne: cărţi, liniile din palmă, astre sau bobi.

Mai multe procedee de diferite grade de complexitate coexistă

în sânul aceluiaşi grup social. Ele fac apel la diferite tipuri de prezicători şi sunt strâns legate de condiţiile de viaţă colectivă. Astfel, în civilizaţiile de agricultori se întâlneşte mai des ghicitul în bobi, în nuci de palmier, sau se interpretează zbaterile unui pui care moare, în timp ce interpretarea urmelor de animale sălbatice sau a zborului păsărilor sunt mai frecvente într-o cultură de vânători, iar cercetarea măruntaielor animalelor, în culturile de păstori.

Locul prezicătorului în societate depinde de mai multe variabile: specializarea lui tehnică, adică funcţia lui de interpret savant al unui oracol decodat după o procedură intelectuală (divinaţie inductivă pe bază de cunoştinţe) sau după propria inspiraţie, dacă prezicătorul se prezintă ca medium şi ca mesager al unei forţe invizibile (divinaţie intuitivă pe bază de misticism); gradul lui de măiestrie în interpretarea mesajelor: competenţa şi notorietatea se dobândesc de-a lungul timpului prin iniţieri, memorări, rituri, multiple experienţe de raporturi cu clienţii, care judecă reuşitele şi eşecurile; statutul social atribuit celui care deţine funcţia. Chiar dacă alungarea răului, îndepărtarea eventualelor ameninţări şi aducerea unor asigurări de linişte sunt esenţiale pentru grup, situaţia socială rezervată prezicătorului poate rămâne modestă la populaţia mundang, în timp ce prezicătorul fon sau yoruba se bucură de un prestigiu proporţional cu clientela lui obişnuită (există prezicători de sat,

de regiune, de căpetenie, de rege).

Interpretarea divinatorie articulată pe semnificantul cultural îşi are rădăcinile în miturile fundamentale ale unei culturi. Aşa cum vulpoiul palid – ale cărui urme pe nisip sunt interpretate – semnifică, la dogoni, apariţia anarhiei, tot astfel Fa, trimis al lui dumnezeu şi ipostază a legilor destinului, este garanţia sensului, structurii şi validităţii operaţiilor geomantice la băştinaşii fon.

Geomantul fon solicită oracolul zeului Fa prin ghioc sau, mai adesea, prin aruncarea unui şirag format din opt nuci de palmier. După cum cad acestea pe pământ, oracolul răspunde la întrebarea care i s-a pus – mai întâi în termeni generali (favorabil, defavorabil); el precizează apoi mijloacele (sacrificii, purificări, talismane) care trebuie folosite pentru a întări caracterul favorabil al unui răspuns sau pentru a-i anula caracterul defavorabil.

Geomantul fon atribuie o semnificaţie duratei, aceasta presupunând atât caracterul predeterminat al persoanei, cât şi aspectul ei nedesăvârşit. Băştinaşul fon crede că nu-şi poate desăvârşi fiinţa viitoare decât dacă-şi cunoaşte programul de viaţă înscris în kpoli – un soi de alter ego care ar exprima liniile de forţă ale destinului, deoarece ar fi trăit viaţa anterioară a consultantului.

Divinaţia slujeşte atât la reducerea zonelor de incertitudine privind viitorul individual sau un proiect colectiv, cât şi la

cunoaşterea a tot ceea ce poate surveni atunci când ai de făcut o alegere corectă în anumite momente dificile (moarte, boală, farmece, necaz, rit de trecere), dar ea poate dezvălui şi ceea ce s-a întâmplat sau urmează să se întâmple, astfel încât consultantul să-şi poată adapta comportamentul în funcţie de contextele favorabile sau defavorabile. Chiar dacă ordonarea evenimentelor individuale pare aleatorie, mantica le clasează după un număr limitat de categorii (256 kpoli la băştinaşii fon).

Geomantul nu numai că trebuie, de cele mai multe ori, să ghicească, mai mereu, elementele constitutive ale universului socio-cosmic în care este integrat consultantul, dar trebuie să dea, după diagnosticul clinic, şi un pronostic de ansamblu, apoi să indice modalităţile de demarare a unei proceduri terapeutice cu caracter deseori ritual.

Cu o rezonanţă mai mult cognitivă decât emoţională, simbolurile divinatorii prin care se deosebesc evenimentele confuze şi obscure au sensuri multiple, din care unul singur este pertinent într-o configuraţie de simboluri date, spre deosebire de simbolurile rituale, care sintetizează pluralităţi de sensuri, contopind evenimente aparent disparate. Aspectul analitic al simbolurilor divinatorii se întemeiază însă pe reguli de mutaţii lingvistice ale diverşilor referenţiali posturali, sociali şi mentali. Pentru a fi aşadar prezicător, trebuie nu numai să cunoşti intelectual codurile limbajului divinatoriu, ci şi să stăpâneşti

psihologia unui grup social, tehnicile lui gestuale, modurile lui sociale de comunicare, credinţele lui religioase.

În concluzie, putem spune că, deşi speculativă într-un sens, geomanţia alunecă spre dramatic prin aceea că se trage din rugăminte şi implorare. Consultantul, pus în situaţia de a alege, caută să legitimeze nişte acţiuni care-i pun probleme. El n-o poate face decât studiind raporturile de forţe dintre zei, cosmos şi propriul lui anturaj, ceea ce pune în joc atât un sistem de valori, cât şi o serie de tensiuni sociale, cu următoarea consecinţă: cu cât reţeaua de raporturi umane este mai perturbată de catastrofe naturale, de mutaţii tehnologice, de boli, duşmănii ascunse sau acuzaţii de vrăjitorie, cu atât se observă o recrudescenţă a actelor divinatorii. Din acest punct de vedere, geomanţia fon ar putea fi considerată un instrument de analiză socială.

3.2. Culte de posedare

În literatura elenistică despre cultele dionisiace (menadism), în povestirile evreieşti (Iosephus Flavius) şi evanghelice referitoare la exorcism, găsim mărturii despre cazuri de posedare. În Evul Mediu, aceste cazuri sunt foarte numeroase şi sunt atribuite unor spirite rele (invers decât extazul). După perioada anilor 1590-1620, când fenomenele de vrăjitorie se înmulţesc peste tot în Europa de nord, în secolul al XVII-lea se înmulţesc epidemiile de posedare din microgrupurile mănăstireşti (Loudun, Louviers,

convulsionarii din Saint-Medard), unde posedaţii nu mai sunt consideraţi vinovaţi, ci victime.

Aproape dispărute din societăţile occidentale (mai puţin tarantismul din Italia de sud), aceste fenomene mai există încă în Lumea a Treia – gnawa la marocani, jine-don la mandingo, zar la etiopieni, bori la hausa, destul de diferite prin contextul lor simbolic şi religios de cultele de posedare din Bali, din Vietnam şi din şamanismele asiatice (transa urmăreşte aici plecarea sufletului). Ele se înmulţesc în bisericile penticostale şi în sincretismele braziliene de tip candomble sau macumba.

Posedarea este starea unui individ aflat în puterea unei forţe supranaturale care face din el un instrument, fie într-un scop terapeutic personal, fie pentru a transmite prin intermediul celui posedat un mesaj divinatoriu societăţii. Trebuie să deosebim transa, favorizată de anumite tehnici (bubuit de tobe, post, folosirea de substanţe psihotrope) şi însoţită de automatisme într-o situaţie de tensiune psihică, fără însă ca individul să fie invadat de agenţi extraumani, de posedarea de către un spirit, care nu implică neapărat transa sau care o implică doar atât cât durează exorcizarea. La populaţia mofu din Camerun, de exemplu, prezicătoarele intră în transă în timpul consultării divinatorii; prezicătorii, permanent în stare de posedare, nu intră în transă.

Trebuie, de asemenea, să facem deosebire între adorcism şi

exorcism, deşi ambele stări prezintă aceeaşi simptomatologie (disfuncţii psihosomatice, tresărire, tensiune a mâinilor, tremurături, buimăceală, muţenie sau logoree):

Adorcismul: sosirea unui suflet nou, benefic, sau alegerea corpului cuiva ca receptacul al unui spirit bun (de exemplu, holley la băştinaşii songhai din Niger);

Exorcismul: alungarea unei puteri sau a unui suflet străin, periculos sau malefic (spirite agresoare ale duşmanilor zulu la populaţia tonga din Malawi). La populaţia teke din Congo, posedarea femeilor de către un geniu al apei, potrivit unei eredităţi matriliniare, atinge punctul culminant în momentul crizei; criza este urmată de o recluziune terapeutică, în răstimpul căreia spiritul răspunzător de nenorocire sau de boală este domolit. Posedarea poate funcţiona ca mijloc terapeutic individual sau ca sistem, codificat prin iniţiere şi instituţionalizat, de comunicare cu spiritele (vodu-ul haitian, N'doep-ul wolof).

Haitianul posedat de un loa, căruia îi imită trăsăturile şi glasul, aşa cum este acesta imaginat, previne asupra a ceea ce se poate întâmpla, asupra uneltirilor împotriva unuia sau altuia, asupra măsurilor de apărare care trebuie luate. El contractează însă şi o datorie de ofrandă şi de sacrificiu ce trebuie aduse respectivului loa, care este foarte bănuitor şi uneori atât de îngrozitor, încât poate pedepsi cu nebunia sau cu moartea nerespectarea învoielii.

În societatea din care face parte, persoana posedată de un spirit,

de un zeu, de un geniu este considerată ca fiind calul călărit de zeu sau soţia zeului. Înaintea acestei violente stări de conştiinţă alterate, posedatul a învăţat deja, în mod inconştient, ca spectator şi din povestiri, rolurile culturale şi semnele cifrate prin care se poate identifica geniul care-l posedă şi care vorbeşte prin gura lui. La sfârşit, nu-şi mai aduce aminte nimic din experienţa punctuală epuizantă prin care a trecut.

Trebuie să reţinem că orice cult de posedare este, în general, inclus într-un sistem ritual mai vast (societate de măşti, cult al strămoşilor, sistem divinatoriu, proceduri şamanistice sau antivrăjitoreşti) şi că transa nu este nici centrală, nici neapărat necesară, ci o simplă formă aparte şi accidentală de relaţie cu puterile supranaturale.

Faptul că acolo unde femeile sunt posedate (bori la hausa) avem de-a face cu o putere mistică ce contrabalansează puterea reală masculină, că în filmul lui Jean Rouch *Les Maitres fous*, despre populaţia hawka din Accra, posedarea este o supapă simbolico-religioasă prin care excluşii şi muncitorii necalificaţi se valorizează prin adoptarea unor roluri moderne prestigioase (locomotiva, guvernatorul, secretarul general), că în Haiti ea este un limbaj al asupriţilor sau o supapă de siguranţă, că în altă parte este considerată un fenomen de rezistenţă la creştinismul importat (Tromba din Madagascar) sau de contra-aculturaţie în punctele de contact dintre Africa albă şi Africa neagră – toate

acestea sunt interpretări valabile doar pentru cazul studiat şi nu pot fi nicidecum generalizate. Uneori, posedarea este inclusă în sistemul ritual al grupurilor dominante; alteori, ea nu ţine de transă, ci se manifestă printr-o uşoară tulburare nosologică: vraciul nyoro din Uganda îl convinge atunci pe spiritul minor care-i tulbură clientul să plece. El închide simbolic spiritul într-o oală pe care o aruncă în brusă. În cazul unei posedări puternice, mediumurile, aşa cum subliniază John Beattie, îşi recunosc făţiş „jocul" de simulare iniţială în care se lasă prinse în capcană, ca şamanul kwakiutl Quesalid, descris de Levi-Strauss. În Madagascar, poporul, mai în joacă, mai din naivitate, a folclorizat Tromba într-un joc de copii, printr-un fel de transfer reciproc între modernitate şi tradiţie.

Ca să rămânem posedaţi de spiritul antropologiei, să citim la acest final de capitol scenariul filmului etnografic: N'doep, tam-tam de la guerison.

Scenariul filmului N'doep, tam-tam de la guerison

„La pescarii lebu, la 30 de kilometri de Dakar, femeile se pregătesc de N'doep. Ceremonia începe noaptea. Kane Thioune, bolnavă la pat de mai multe luni (mai făcuse un N'doep cu zece ani în urmă) va participa din nou la această ceremonie, împreună cu o fetiţă suferind de mongolism şi o poliomielitică în vârstă de trei ani. Într-o încăpere ferită de priviri, sub îndrumarea lui

Daouda, marele vraci, şi a asistentelor lui îmbrăcate în rochii violet, începe ritualul. Asistentele lui Daouda vor scuipa lapte prins peste trupul bolnavei (întoarcere la copilărie), vor lua măsuri cu ajutorul meiului şi al unor fire de bumbac pentru a face amulete şi vor ridica un altar în concesiune. Aşază apoi pe mâinile bolnavei un coş de răchită în care pun rădăcini de plante medicinale: meiul aruncat în coş va fi pentru realizarea autorului, cel care cade pe rogojină, pentru cerşetori. În zgomotul tam-tamurilor dezlănţuite, Daouda o acoperă pe Kane cu un giulgiu alb şi, scuturându-l, îi cere să spună numele spiritelor (Rap) care i-au făcut farmece. Ziua se încheie cu dansuri care ţin până noaptea târziu; după numeroase transe, toată lumea se culcă. Dis-de-dimineaţă, vita este dusă pe malul mării, pentru a fi înfăţişată spiritului (rap) mării şi purificată: dansul mării… Imediat ce se întoarce la concesiune, Kane Thioune se culcă lângă animalele ce vor fi sacrificate, pentru a le da boala. După ce o acoperă cu şapte şorţuri, femeile dănţuiesc în jurul ei. Înainte de a sacrifica vita, pacienta şi familia ei îşi pun nişte dorinţe şi scuipă în gura ei. După sacrificiu, asistentele strâng sângele animalului şi le spală cu el pe paciente, după ce au pus de jur împrejurul lor măruntaiele, pe care le vor păstra până a doua zi. Dimineaţa, bolnava (care continuă să ţină rădăcinile de plante medicinale) este spălată, afundând un pui viu într-un lighean cu apă pe care o aruncă apoi asupra bolnavei. După ce Daouda s-a

îmbrăcat în faţa altarului cu o tunică mare de femeie şi şi-a pus pe cap o pălărie colonială, începe marele dans final în faţa întregului sat adunat cu această ocazie. Kane Thioune dansează din nou cu o reală plăcere. E vindecată… spre deosebire de poliomielitică şi de fetiţa cu mongolism, care cu greu se vor putea tămădui prin N'doep, dar nu se ştie niciodată… după cum spune mama bolnavelor. Amestecând universul spiritelor (rap) cu sufletul comunităţii, au liniştit-o şi au vindecat-o pe Kane Thioune prin magia verbului, a dansului şi a tam-tamului."

După Frangois Perri, Ed. Cosmos.

DE REŢINUT

După părerea lui Van Gennep, fazele de iniţiere pubertară trebuie modulate în funcţie de împrejurări şi corectate prin referire la alţi autori.

Nu toate sărbătorile cuprind neapărat excese şi licenţiozitate, ci doar expresia emoţiei şi a unei fericiri interioare sau colective. Trebuie făcută o distincţie între aspectul ludic şi ponderea ritualului reglementat.

Dintre diversele forme de divinaţie şi de posedare, unele subzistă sau apar în Bisericile noi.

Partea a IV-a LA PERIFERIA RELIGIEI

Capitolul 9 REINTERPRETAREA MAGIEI

Ce urmărim

Să distingem între diferitele forme de magie şi între grupurile de teorii explicative.

Să atenuăm, prin argumente solide, opoziţia dintre magie şi religie.

Să nuanţăm, prin studierea magicienilor şi a riturilor, teoria prea generală şi prea peremptorie elaborată de Mauss.

Să explicăm ce anume îi atrage pe contemporanii noştri către ezoterism şi ocultism.

Este magia o formă deviată a religiei? Falsă problemă, deoarece totul depinde de cine edictează normele şi devierile de la norme. Se limitează magia la un arsenal de practici cu rolul de a dejuca, prin mijloace oculte, legile Naturii? Dar ce efect au toate acestea în realitate? Şi, oare, descrierea arsenalului împiedică o teoretizare a gramaticii magiei, a participanţilor la magie, a condiţiilor în care se îndeplineşte ea?

Toate aceste chestiuni ne trimit la interpretările magiei, la subiecţii şi la grupurile implicate, la riturile, practicile, obiectele sau formulele care compun acţiunea magică, acţiune ce se referă la anumite cunoştinţe şi experienţe, individuale desigur, dar totodată instituţionalizate într-un mod mai mult sau mai puţin difuz şi trăite adesea emoţional de către consumatorii de servicii magice cum ar fi, în lumea modernă, prezicerea, divinaţia, ocultismul, spiritismul, transa, mediumnitatea, căci gândirea magică nu le este specifică doar popoarelor primitive. Pe parcurs ne vom întreba cum se împletesc magia, religia şi ştiinţa şi de ce recursul la magie este din ce în ce mai frecvent într-o lume prea deziluzionată ca să nu fie avidă de ezoterism şi de ritualizare.

Cuvântul magie, derivat din persanul mag care înseamnă „ştiinţă", „înţelepciune", trimite la o mare diversitate de sensuri, de credinţe şi de rituri care presupun manipularea neştiinţifică, în folosul omului, a unor forţe extraordinare imanente lumii.

Împrejurările producerii ei şi finalităţile acestei operaţii ne îngăduie să facem o serie de distincţii:

Între magia protectoare sau preventivă care foloseşte vrăji şi talismane şi magia activă care urmează un ritual precis şi care poate fi şi ofensivă atunci când face să se abată o nenorocire asupra duşmanului sau asupra rivalului;

Între magia ceremonială indirectă care acţionează asupra spiritelor (spiritism) şi magia naturală directă care acţionează

asupra forţelor naturii;

Între magia publică prin care se urmăreşte ţinerea sub control a vremii, a ploii, a resurselor, a războiului şi magia privată, cu caracter amoros sau terapeutic, de erotism sau de exorcism;

Între magia divinatorie şi magia sacrificială, care presupun un pact fie cu zeii, fie cu demonii, dacă luăm drept criteriu formele de acţiune;

În funcţie de scopul operaţiei, între o magie albă, cu efect benefic, cum ar fi o vindecare sau reuşita într-o întreprindere, şi magia neagră, care face apel la spiritele rele în vederea unor acte malefice;

Între magia voluntară malefică (*sorcery*, în engleză) şi farmecele proprii vrăjitoriei (witcheraft);

Între vrăjitoria presupusă a fi răspunzătoare de boli, moarte, molime şi şamanismul care s-ar reduce mai degrabă la o formă de magie curativă.

Sunt clasificări cu simplă valoare indicativă, în care criteriile se suprapun parţial şi depind de punctul de vedere: ceea ce pentru unii este benefic, pentru alţii se poate dovedi malefic. Mauss însuşi face greşeala de a concepe maleficul ca pe un act specific magiei, în vreme ce sacrificiul ar fi propriu religiei.

1. Interpretări diverse

Magia a pus întotdeauna probleme antropologilor:

Fie pe urmele lui Frazer unii o consideră o pseudoştiinţă a mentalităţii primitive, care asociază greşit cauzele şi efectele înainte ca religia, iar apoi ştiinţa să preia ştafeta după o schemă evoluţionistă;

Fie că, după modelul funcţionaliştilor, printre care se numără şi Malinowski, consideră că magia are aceleaşi fundamente epistemologice ca şi religia, cu deosebirea că magia este o artă practică ce răspunde unor nevoi individuale, în timp ce religia ţine de un sistem cultural complex şi afirmă valori sociale;

Fie că, precum Mauss, alţii amestecă în aceeaşi teoretizare fapte de magie, de şamanism şi de vrăjitorie.

1.1. Teorii intelectualiste

James Frazer, în Creanga de aur, consideră că magia este anterioară religiei şi ştiinţei; el o numeşte preştiinţă, argumentând că magia presupune un determinism pe care s-ar sprijini magicianul în operaţiunile lui, şi o deosebeşte fundamental de religie, care presupune că eşecul magiei îndeamnă la recurgerea rituală la nişte forţe supranaturale anume.

Pentru a explica magia, Frazer pune la temelia ei principiul

simpatiei, familiar gândirii primitive, conform căruia lucrurile asemănătoare se atrag între ele (se stropeşte pământul cu apă pentru ca să înceapă să plouă) şi principiul contagiunii, după care lucrurile care au fost odată în contact continuă să acţioneze unul asupra celuilalt (cineva poate fi fermecat cu propriile-i bucăţele de unghii tăiate).

Teoria lui Frazer despre magie pare vulnerabilă în măsura în care găsim şi în religie moduri de acţiune prin simpatie şi în măsura în care unele rituri magice nu răspund nici principiului de afinitate, nici celui de contiguitate. Pentru Hubert şi Mauss, ceremoniile *intichiuma* ale populaţiei arunta din Australia, pe care Frazer le găsea lipsite de orice caracter religios, ţin în mod limpede de sacrul religios, prin aceea că trimit la speciile şi la strămoşii totemici.

De fapt, nu este magia mai degrabă un mijloc prin care oamenii se opun vrăjitoriei şi forţelor mistice care-i împiedică să-şi realizeze scopurile, decât un mijloc de a acţiona asupra naturii? Oricum, nu există dovezi care să justifice teoria unei evoluţii magie/religie/ştiinţă.

Într-o altă ordine de idei şi fără să elaboreze o teorie a magiei, Jean Piaget are dreptate atunci când subliniază că gândirea prelogică a copilului, corelativă realismului său egocentric, ţine de credinţa magică potrivit căreia, prin anumite acţiuni simbolice, se poate dobândi putere asupra supraumanului.

1.2. Teorii ale afectului

Credinţa fermă în eficacitatea magiei îl face pe Freud să afirme, în Totem şi tabu, că sursa fenomenului ar trebui căutată în autosugestie, aşa cum se poate observa în nevrozele de obsesie, pregnanţa obiectului vizat antrenând credinţa în rezultatul pozitiv al practicilor rituale. Mijlocul produce scopul, iar acesta este atrăgător oricât de înfricoşătoare – şi de interzise, în magia neagră – ar fi mijloacele folosite, care nu se supun legilor raţiunii. Erotismul congenital refulat luptă împotriva conştiinţei vinovate şi cenzurii. Înlocuirea realului cu imaginarul este o formă de apărare împotriva angoasei. Faptul de a lua dorinţele drept realităţi exprimă legea însăşi a funcţionării magiei.

Chiar şi fără să-l adorăm pe Lacan, ne putem totuşi gândi că această credinţă în magie urmează o logică a atotputerniciei dorinţei, temeiul jocurilor noastre de cazino, al pariurilor pe care le facem la cursele hipice, legănaţi de mirajul îmbogăţirii, al speranţelor de reuşită la examenul de bacalaureat de la Lome pe care leneşul şi le pune în stiloul doamnei Miller, care va scrie lucrarea în locul lui.

Pe fondul freudismului, Geza Roheim alunecă spre ideea (nu tocmai deplasată) a vrăjitorului înţeles ca proiecţie a puterii falice a şefului de trib care operează de la distanţă un coit sadic asupra victimei sale, castrându-şi în acelaşi timp duşmanii

potenţiali. Ce ne poate dovedi că apa este sperma tatălui ceresc, că sugerea de cristale de cuarţ sau de insecte înseamnă extragerea din victimă a penisului vrăjitorului? Fiecare cu imaginile şi cu fantasmele lui!

1.3. Teorii ale socioculturalului

Cu tot atât de puţine dovezi ca şi psihanaliştii, Durkheim şi Mauss avansează ideea că magia, ca şi religia de altfel, presupune credinţa în mana, forţă supranaturală, impersonală, manevrabilă de cel receptiv, dotat, informat sau iscusit. Georges Gurvitch precizează că, în vreme ce religia prezintă forţele spirituale ca transcendente, magia le concepe ca imanente naturii, iar Jean Cazeneuve adaugă că, spre deosebire de numinosul religiei, magia face obiectul unui tabu atât de puternic, încât, pentru a manipula astfel de forţe, magicianul iese din condiţia omului obişnuit, ca şi cum taumaturgul religios n-ar violenta şi el (dar ca rezultat al unei mijlociri) regulile naturii fizice şi sociale.

Mai interesante decât aceste generalităţi ni se par câteva corelaţii:

Cea a lui J. Whiting: magia şi vrăjitoria se dezvoltă mai mult în societăţile acefale decât în şeferii şi regate, ordinea politică având un rol de regulator al tensiunilor care, altminteri, s-ar exprima în limbajul magiei;

Cea a lui A.I. Hallowell: invers, în societăţile acefale,

egalitarismul, care decurge din riscul de a fi acuzat de vrăjitorie şi din magie, blochează constituirea unei puteri solide. În societăţile individualiste cum este aceea a indienilor ojibwa din Statele Unite de astăzi, atomismul social favorizează practicarea vrăjitoriei.

Sugerând alte corelaţii, între diminuarea credinţelor magice şi creşterea nevrozelor, pe de o parte, şi sporirea credinţelor magice şi dezvoltarea profetismelor şi a mesianismelor ca tehnici de exorcizare, pe de altă parte, Roger Bastide nu propune decât o ipoteză pe care o doreşte verificată prin cercetări aprofundate.

După părerea lui Levi-Strauss, care uneşte perspectivele intelectualiste cu o bază sociologică, comunitatea crede profund într-un univers spiritual şi în eficacitatea invizibilă a farmecelor magice. Pacientul crede în acţiunea obiectelor şi a riturilor în care caută protecţie. Magicianul este convins că are putere asupra spiritelor, deoarece a negociat cu ele pe bani sau sacrificii. El ştie că va reuşi, cu condiţia ca interdicţiile să fie respectate de pacient, iar formulele să fie rostite corect. Cea mai vagă îndoială în această privinţă e de ajuns ca să justifice eşecul unui rit, fără să fie însă umbrită credinţa în eficacitatea magicianului.

1.4. Magie şi religie

În majoritatea teoriilor examinate, se întâlneşte ideea unei diferenţe radicale între magie şi religie. Aceste pseudo-opoziţii,

elaborate în scop de clarificare şi pedagogic, trebuie însă relativizate:

Atunci când luăm în considerare natura acţiunilor cărora le dau naştere, magia apare ca fiind constrângătoare, iar religia – relaţională. „Una îşi propune să forţeze consimţământul naturii, cealaltă imploră bunăvoinţa lui Dumnezeu", spune Bergson după Frazer. Trebuie, totuşi, să recunoaştem că automaticitatea efectului apare în multe sacramente despre care teologii spun că acţionează ex opere operato, şi că, invers, în magie, eficacitatea unor farmece poate fi atribuită forţei unui spirit personalizat căruia i s-a cerut să acţioneze.

În legătură cu finalitatea lor, Malinowski stabileşte o opoziţie între ritul religios, îndreptat spre un scop, şi actul magic, care este un scop în sine. Putem obiecta că, în multe cazuri, protecţia magică vizează aceleaşi ţinte ca şi rugăciunea sau sacrificiul: să-l apere pe om de nenorocirile care îl ameninţă. Divinaţia îmbină de altfel religiosul şi magicul în prezicerea posibilelor nenorociri şi în indicarea mijloacelor (sacrificii sau amulete) cu ajutorul cărora acestea pot fi evitate.

Din punctul de vedere al socialităţii, Durkheim consideră religia esenţialmente socială, iar magia eminamente individuală şi, eventual, antisocială. În realitate însă, interesele colective şi interesele individuale se amestecă. Magicianul poate avea drept colaboratori o familie, un clan sau un trib. La unele rituri magice

poate participa tot satul. Nu există magie fără credinţă colectivă!

După Hubert şi Mauss, magia ar tinde către ilicit. În schimb, în religie, folosirea puterilor supranaturale ar fi acceptată. Or, numai vrăjitoria îmbracă un caracter cu adevărat prohibit şi sancţionat. Maleficiul magic împotriva duşmanilor nu este cu nimic mai ilicit decât blestemul divin evocat de religii.

În sfârşit, orientarea pragmatică e considerată a fi dominantă în magie, spre deosebire de religie, care ar fi mai ideologică. Ritualurile religioase demonstrează

Însă cât de mare importanţă au practicul şi practica. Magia, la rândul ei, se sprijină pe un întreg arsenal de credinţe care, aşa cum a dovedit-o Mare Auge, ţin de ideologică.

Aceste diferenţe ar trebui aşadar percepute mai degrabă ca nişte poli tendenţiali, istoria scoţând la iveală o frecventă întrepătrundere între magie şi religie. De fapt, cea care îşi arogă dreptul de a hotărî ce este şi ce nu este magic este instanţa religioasă monoteistă, ebraică, creştină sau islamică. În cunoaşterea musulmană, înţelepţii definesc şapte căi, pe care alte religii le consideră mai degrabă magice: ştiinţa numerelor, a pătratelor magice, a literelor (magia literală), a celor patru temperamente, a astrelor, a horoscoapelor, a numelor.

Ce-i drept, credinţele în magie nu conduc la constituirea unei Biserici care să-i adune laolaltă pe toţi partizanii ei, dar, cel puţin, ele numără mai mulţi practicanţi decât toate riturile

religioase din toate timpurile şi de la toate popoarele. Cine va putea trasa în noile mişcări mistico-ezoterice graniţa dintre magic şi religios?

Invizibilul, fundament al magiei cameruneze

„Lumea noastră vizibilă e dublată de una sau mai multe lumi invizibile – lumea vrăjitoriei, lumea viselor, lumea morţilor, lumea fiinţelor divine, care comunică între ele întocmai aşa cum comunică lumea noastră cu ele şi care constituie, aşadar, faţă de noi un regn sau un gen global al invizibilului, căruia îi putem spune simplu lumea invizibilă în general. Aşa cum manifestările invizibilului se miniaturizează în lumea noastră, tot astfel lumea noastră poate fi considerată, în ansamblul ei, un fel de miniatură a lumii invizibile în general: ceea ce vedem noi aici nu este decât o palidă reflectare a ceea ce există acolo; ierarhiile, structurile şi evenimentele de aici nu sunt decât aparıţiile imperfecte a ceea ce se întâmplă cu adevărat în invizibil. Distanţa dintre aceste două lumi ne-o arată simplul fapt că vecinul, care nu are nici măcar o bicicletă sau o maşină în lumea noastră, are dincolo propriul avion (el este totuşi şef aici, în ciuda aparentei lui sărăcii). Lumea invizibilului nu este, aşadar, în spiritul băştinaşului beti, o „lume din planul secund" [arriere-monde], ci o „lume din prim-plan" [avant-monde], componentă a realităţii vizibile; de aici, obsesia pentru mijloacele de protecţie şi pentru cele menite să aducă

bogăţia şi reuşita: orice tehnică se sprijinea în primul rând pe ele ca pe propria temelie, indiferent că era vorba despre tehnicile de război, de agricultură, de prelucrarea fierului etc.. Afirmaţia că cineva s-ar putea lipsi de acest fundament stârneşte uimire şi neîncredere [...]. Mai exact, n-ar trebui să se spună că aceste arriere-mondes dublează lumea noastră, ci mai degrabă că lumile din faţă [avant-mondes] constituie esenţa sau armătura lumii noastre, care nu este decât apariţia sau emergenţa lor fragmentară – ca vârful aisbergului din care nouă zecimi rămân ascunse de ape."

Philippe Laburthe-Tolra, *Initiations et societes secretes au Cameroun*

[Iniţieri şi societăţi secrete în Camerun], Paris, Karthala, 1985, p. 119.

2. Specialişti şi rituri

2.1. Magicianul iniţiat

Portretul pe care Hubert şi Mauss l-au făcut magicianului nu este rezultatul observaţiei sau al analizei ştiinţifice, ci se inspiră din credinţe comune şi tradiţii populare. Autorii amestecă aici cu mare uşurinţă bănuielile de vrăjitorie, deochiul, şamanismul cu spiritele auxiliare – eventual animale, striga medievală lascivă şi curtezană, ideea de a atribui practicarea magiei etniei celei mai puţin numeroase. Realitatea este cu totul alta. Nu toţi cocoşaţii sunt magicieni. Majoritatea magicienilor nu au niciunul din caracterele citate de Mauss, care ne oferă – adunând laolaltă o sumedenie de reprezentări populare – o imagine destul de înfricoşătoare (chiori, epileptici, ventriloci, copii anormali, străini neasimilaţi, corporaţii producătoare de deşeuri umane: medici, călăi, gropari sau bărbieri, elemente marginalizate social). Mult mai judicios se dovedeşte acelaşi Mauss atunci când analizează vocaţia magicianului şi transmiterea puterilor magice. Această transmitere se face:

Prin revelaţie: fie în vis, fie în urma unui contact apreciat ca direct cu un spirit, fie printr-un act de posedare la indienii sioux. Băştinaşul kikuyu din Kenia, îngrijorat din pricina unor vise obsedante, cheamă un prezicător, care dezvăluie viitoarea vocaţie. Şamanul siberian, asemenea magicianului zulu, ia drept

semn o boală care n-a cedat la îngrijirile obişnuite şi căreia un vraci magician a reuşit să-i găsească leacul.

Prin consacrare: iniţierea unui postulant de către un magician în exerciţiu, în cursul unei ceremonii complexe; consacrarea solemnă a pawang-ulm malaiezian.

Prin tradiţie: transmiterea din tată-n fiu (la fierari, la ciobani) sau de la dascăl la învăţăcel, a unor secrete, formule, vrăji, informaţii despre plante, despre asceza trupului şi despre rituri. Tradiţia nu este neapărat o chestiune micro-socială, de vreme ce preoţii din religiile fetişişte, în Benin, de exemplu, se grupează în confrerii.

2.2. Riturile: *circumstanţe*, *taxinomii*

Deşi Mauss pune laolaltă ceremonii şi rituri magice, varietatea acestora nu îngăduie o sinteză adecvată. Ca şi cu alte ocazii, autorul procedează la o regrupare de date de lectură şi de judecăţi obişnuite pornind de la o serie de categorii empirice:

Timpul: la miezul nopţii sau în zori, într-o perioadă astrologică aparte, cum este solstiţiul sau echinocţiul;

Locul: cimitir, pădure, mlaştină, marginea satului sau un templu anume;

Materialele: ierburi de leac ce trebuie culese într-un moment anume, ierburi macerate pentru filtrele hinduse sau africane, fetuşi, unghii tăiate, excremente, spermă, substanţe de amalgam;

Instrumentele: baghetă magică, busolă de ghicit, păpuşi pentru făcut farmece, măşti din perle, cuţite, fuse, oglinzi;

Prescripţiile fizice şi stările de spirit ale magicianului: posturi, machiaje, abluţiuni, fumigaţii, ofrande.

Dar cât de pertinentă poate fi o listă care cuprinde de toate şi orice (inspirată îndeosebi din folclorul european), astfel încât elementele să se lege între ele după principiul analogiei, altminteri criticat tocmai în magie? Fiecare cultură operează doar cu câteva obiecte şi mijloace simbolice care slujesc propriilor ei opinii şi valori.

În general, lucrările despre magie nu oferă taxinomii coerente ale riturilor tocmai pentru că acestea variază de la magician la magician. Găsim în aceste lucrări doar liste: divinaţie, transă şi posedare, fachirismul celui care merge pe tăciuni aprinşi, dans cu măşti, acţiuni figurate prin simboluri cum ar fi încolăcirea şarpelui sau cercul care delimitează viaţa…

De-a lungul istoriei diferitelor culturi, putem confrunta între ele reţetele pentru traversarea spaţiului, pentru supunerea focului, pentru însuşirea de puteri supra-omeneşti. Sub formă de unguente, uleiuri, prafuri, fumigaţii, sunt folosite subproduse de la vacă, pielea de şarpe, ochii de cameleon, grăsimea unor animale, dar şi perle, pietre preţioase şi metale. Mai degrabă nefaste sunt unghiile tăiate, firele de păr, călcatul pe umbra cuiva! O bucăţică dintr-un obiect sau dintr-o imagine e de-ajuns

pentru a afecta persoana în întregul ei. A lua partea drept întreg este chiar principiul metonimiei.

2.3. Semnificaţia actului magic

Ca şi ştiinţa, magia urmăreşte să transforme lumea. În plus, ea presupune dobândirea unor cunoştinţe privind controlul forţelor vitale, dezvoltarea simţurilor care captează energie, fixarea acestor energii în talismane, reţete, scrieri, formule sau peceţi magice.

În trecut, menirea magiei defensive era aceea de a apăra de duşmani (strigoi, animale periculoase, deochi). Astăzi, omul se duce la vrăjitor mai degrabă pentru a găsi o slujbă, pentru a obţine o diplomă, pentru a-şi redobândi sănătatea şi succesul, pentru a se face iubit de o persoană iubită. Succesul depinde de gradul de calificare şi de puterea operatorului. Dacă [însă], un magician melanezian prezice timp frumos pentru o zi anume şi, din nefericire, chiar în ziua aceea o furtună îi dărâmă propria colibă, nimeni nu se va îndoi de puterea lui, ci va presupune că un alt magician are mai multă mana decât el.

Ca limbaj semnificativ, magia îmbracă deopotrivă un caracter simbolic şi un aspect operaţional. Aşa cum expresivul se îmbină cu instrumentalul, tot astfel credinţa se îmbină cu cunoaşterea empirică. Se ştie că unele tehnici (metalurgia, vânătoarea) sau unele ştiinţe (astronomia, farmacologia) s-au născut într-un

context de credinţă în magie şi că raţionalitatea noastră modernă nu exclude unele crâmpeie de „gândire sălbatică”.

Magia înseamnă şi ritualizarea unei situaţii în care o dorinţă se exprimă în termeni simbolici. Rezultatul presupune acţiunea rituală: eficace este considerat ritul în întregul lui, şi nu cutare sau cutare substanţă folosită, aşa cum am putea gândi dintr-o perspectivă ştiinţifică.

Riturile (şi nu numai formulele, preponderente în Melanezia) întruchipează credinţe care acreditează fapte altminteri inexplicabile. Ele sporesc îndeosebi importanţa a ceea ce o societate apreciază ca fiind o valoare: legătura de rudenie, puterea politică sau consensul.

În sfârşit, magia este o modalitate de a face faţă unor situaţii de impas sau primejdioase, pentru care nu se cunoaşte o soluţie eficace. Ca moduri de acţiune pentru atenuarea unei nenorociri sau pentru alungarea unei ameninţări, riturile magice nu au întotdeauna efectul scontat. Ele produc uneori angoasă (focul iadului), dar sunt în general purtătoarele unui mesaj de încurajare şi încredere.

3. Lumea modernă a ocultului

3.1. Variabile sociale, formale şi cauzale

Cum se prezintă magia în lumea modernă? De ce se reactivează ea şi care sunt noile interpretări care i se dau? În vreme ce occidentalii, indiferent de condiţia lor socială, sunt atraşi de ezoterism, clarviziune sau ocultism, spiritismul cunoaşte un mare succes în păturile populare ale societăţii braziliene; în sânul acestei mişcări s-a dezvoltat însă o disidenţă spiritualistă mai conservatoare, antifeministă, antisocialistă, foarte apropiată de ezoterism. În America de Nord, dimpotrivă, sociologii au remarcat că pasionaţii de magie sunt adeseori de stânga, uneori militanţi feminişti sau ecologişti aflaţi în căutarea principiilor naturii ascunse într-un anumit primitivism. În Franţa de astăzi, magia se dezvoltă sub patru aspecte. Le putem surprinde în termeni de percepţie extrasenzorială:

Ezoterismul, întemeiat pe o simbolistică, şi ocultismul, cu caracter mai degrabă practic;

Divinaţia (eventual printr-un marabu african) numită clarviziune sau premoniţie (Madame Soleil sau horoscopul);

Farmecele sau psihokinezia, care ţin de vrăjitorie şi de magia neagră;

Necromanţia sau comunicarea cu sufletele morţilor ca tehnică a spiritismului.

Aderarea modernă la magie sau la parapsihologie atrage după sine un întreg ansamblu de credinţe şi superstiţii – case bântuite, levitaţie sau reîncarnare, toate certitudinile parapsihologice fiind inflaţioniste prin sincretism. Care New Age nu proslăveşte spiritualitatea budistă, lamaismul tibetan, sofrologia, în timp ce Moon este luna celor care au pierdut lumina?

Cauzele diversificării imaginilor sacrului şi ale transformării lumilor oculte pot fi atribuite, după Francois Laplantine, câtorva factori esenţiali:

Criza modernităţii incită la o reaşezare a formelor de credinţă, de practică şi de organizare, mai mult sau mai puţin deconcertante;

Din amestecul culturilor decurge o anumită descompunere a imaginilor lui Dumnezeu;

Dezrădăcinarea urbană provoacă schimbări de credinţe: omul se converteşte la o sectă, dar se naşte într-o anumită Biserică;

Îndoiala generalizată în privinţa certitudinilor tradiţiei şi a promisiunilor lumii moderne implică o nouă muncă de căutare a sensului vieţii şi de recâştigare a identităţii.

3.2. Ingrediente pentru un tip de sincretism

Din fondul de credinţe al ezoterismului, să reţinem că:

Natura este concepută ca vie, iar cosmosul complex, plural şi ierarhizat; magia s-ar sprijini pe cunoaşterea reţelelor de simpatie

şi de antipatie care leagă între ele lucrurile şi fiinţele.

Între macrocosmos şi microcosmos pot fi sesizate corespondenţe, reperabile în textele diverselor religii, publicul modern fiind în căutarea câtorva numitori comuni.

Orice cunoştinţă ezoterică privitoare la medierile dintre natură şi supranatură se transmite fie prin tradiţie instituţionalizată, fie printr-o relaţie iniţiatică între dascăl şi discipol, fapt ce explică voga atâtor guru.

Ideea subiacentă de ameliorare a individului şi a naturii îl face pe om să creadă în experienţa transmutării, care stătea la baza alchimiei medievale şi care acum este transferată la fiinţa umană: răscumpărarea omului şi a naturii, posibilitatea de transformare, de transmigrare a sufletelor şi de renaştere.

De unde provin aceste amalgame sincretice? Poate că din adâncurile istoriei, dintr-o matrice precreştină, din trăiri populare, din tradiţii regionale, din mituri scandinave, germanice sau celtice care au făcut „Geniul păgânismului”, din culte candomble sau umbanda care „sălbăticesc” viaţa, dar şi din spiritualităţi cosmice (corp astral, dezvoltare ecologică despre care se speră că va fi de durată şi solidă).

Alte surse bogate, la discreţia tuturor, sunt fondul iudeo-creştin, religia populară, yoga, meditaţia transcendentală, spiritualitatea gnostică şi simbolistica religiilor comparate.

Pe lângă toate acestea, un dram de cinematograf fantastic, de

science-fiction, de extratereştri, de telepatie, de sofrologie (arta de a te simţi bine în pielea ta), de dezvoltare a potenţialului uman, de paranormal şi de extrasenzorial adaugă un aspect pseudoştiinţific atracţiei faţă de zonele periferice ale religiilor. În cultura underground a anilor ’60, psihedelismul halucinogen, deşi n-a atins decât o parte a tineretului, a reuşit totuşi să-i facă pe telespectatori să creadă în existenţa unor medieri specifice înspre Eros sau Thanatos, cu toate că, uneori, experienţele imprudente în lumea ocultului sunt scump plătite.

Interesul actual pentru magie este dovada unei căutări a sacrului în afara religiilor, considerată ca dezamăgitoare deoarece nu oferă un răspuns imediat la cererile unor indivizi care doresc să se bucure de fericire pe pământ, şi nu să aştepte viaţa de apoi. Neputând obţine ceea ce-şi doreşte prin tehnicile medicale şi de la zei, omul încearcă să acţioneze asupra forţelor naturii. Această lume a magiei nu pare prea derutantă pentru *homo religiosus* care regăseşte în magie, ca şi în religie, următoarele trei componente structurale:

Gnoseologică: credinţe, tradiţii, texte vechi;

Semantică: simboluri, nume, însuşiri;

Motrice: activităţi, formule, rituri.

Chiar dacă multe adeziuni sunt lipsite de fermitate şi numai tranzitorii, exerciţiul magic prezintă avantajul unei posibile experimentări a la carte, într-atât sunt de numeroase şi, uneori,

de contradictorii căile propuse. În spaţiul magiei, fiecare găseşte ce-l interesează: lumina unui guru, liniştirea trupului deasupra căruia iniţiatul îşi întinde mâinile, stimularea spiritului prin credinţa în parapsihologie. Fiecare cu erzaţul lui de binecuvântare sau de psihanaliză!

DE REŢINUT

Magia acţionează ca un regulator de tensiuni sociale, nu neapărat la periferia religiei, în afară de cazul în care, printr-o hotărâre a autorităţilor ecleziastice, anumite rituri sunt excluse din domeniul religiei.

Partizanii teoriei lui Durkheim explică magia făcând apel la noţiunea de mana, forţă supranaturală, impersonală, care poate fi manipulată pentru a răspunde unor dorinţe omeneşti sau unor temeri.

Magia presupune credinţă – a magicianului, a pacientului şi a comunităţii.

Recurgerea modernă la magie se explică prin căutarea unor sensuri şi rituri, în condiţiile în care credinţele şi practicile religioase se estompează.

Capitolul 10 VRĂJITORIA REEXAMINATĂ

Ce urmărim

Să înţelegem că vrăjitoria, chiar şi fără o intervenţie diabolică, este concepută ca foarte dăunătoare şi ca o formă de devitalizare.

Să comparăm diversele tipuri de vrăjitorie din Europa, urmărind povestirile despre vânătoarea de vrăjitoare, născocirile imaginarului rural şi temerile antisatanice de azi din lumea urbană.

Să identificăm cauzele pentru care şi felul în care vrăjitoria modernă africană funcţionează după alte principii decât cea veche.

Să confruntăm între ele explicaţiile logicii „vrăjitoreşti”.

Compararea situaţiei din Europa cu cea din Africa va lămuri cadrele de analiză, dinamicile moderne şi teoretizările cele mai pertinente ale vrăjitoriei. Sub orice formă s-ar prezenta, fenomenul exprimă pretutindeni dorinţele refulate, înfruntarea unor nenorociri şi conflictele din sânul grupurilor. Dacă, în Franţa, pregnantă pare lupta dintre două forţe individuale, cea a presupusului vrăjitor şi cea a „desfermecătorului” care acţionează

asupra victimei fermecate, în funcţie de condiţiile de apropiere topografică, socială şi afectivă, schema africană acordă mai puţină importanţă „desfermecătorului”. Vătămările grave nu sunt puse pe seama unei acţiuni diabolice, iar sabaturile canibalice, deşi sunt evocate ca sărbători orgiastice transgresive, nu sunt concepute ca o inversiune radicală a religiosului, în măsura în care instituţionalizarea însăşi a creştinismului în Europa a marginalizat vrăjitoria ca antireligioasă, în vreme ce mentalitatea africană politeistă nu eludează, în concepţia ei tradiţională despre supranatural, ideea unor forţe nocive care luptă cu arme egale împotriva forţelor Binelui. Pe scurt, în Europa, invers decât în Africa, vrăjitoria nu face parte din religie.

Iluzie, simulacru, subvertire, imperiu al simţurilor, iată hermeneutica creştină a vrăjitoriei, în vreme ce africanii văd în ea doar o lume nocturnă, paralelă şi dăunătoare, conform unei concepţii generalizate despre boală şi moarte ca rezultate frecvente ale persecuţiei.

1. Repere descriptive

1.1. Figuri ale vrăjitoriei

În general, în vrăjitorie, înţeleasă ca un fel de luptă între puteri oculte, pregnante sunt trei figuri:

Persoana fermecată, care împărtăşeşte o concepţie persecutivă despre rău;

Persoana presupusă a fi vrăjitorul, care serveşte drept ţap ispăşitor în procesul de catharsis prin care colectivitatea se eliberează de anumite psihopatii mai mult sau mai puţin frecvente în societăţile în criză;

Desfermecătorul, despre care se crede că joacă un rol activ în restabilirea ordinii: ordinea naturii, ordinea din sănătatea personală, ordinea relaţiilor de bună vecinătate cu semenii.

1.2. Identificarea vrăjitorilor

Conform imaginarului popular occidental al povestirilor şi legendelor, regimul de viaţă al vrăjitorilor este unul nocturn: vrăjitorii trăiesc în locuri întunecoase, în grote, înconjuraţi de flacoane de alchimişti şi de „cărţi rele”. Există credinţa că ei influenţează evenimentele atmosferice, pot porunci vântului, grindinei şi furtunii, vorbesc cu sufletele morţilor damnaţi, ştiu să folosească plantele nefaste, cum este mandragora cu proprietăţi narcotice, provoacă boli pe care medicina nu le poate vindeca, se

transformă în lup (licantropie), pisică neagră, ţap, broască-râioasă, liliac… Legea lor e să se ajute între ei în caz de pericol, dar se crede de asemenea că un vrăjitor mai puternic poate desface farmecele unuia mai slab.

Sunt considerate dovezi de vrăjitorie: semne diabolice sau zone de insensibilitate descoperite de judecători pe trupul suspecţilor, descrieri de sabaturi la care cei suspectaţi de vrăjitorie spun (sub tortură) că au participat, slăbirea unor persoane sau animale din anturajul lor, anumite particularităţi ciudate (ochi roşii, angioame sau alte pete din naştere, trupuri jigărite sau cu infirmităţi), practicarea unor meserii cum ar fi aceea de tăietor de lemne singuratic, de fabricant de funii pentru spânzurătoare, de negustor ambulant marginal, de cioban care-i cunoaşte bine pe vârcolaci…

În Africa îndeosebi, dar şi în Oceania, printre criteriile de identificare a vrăjitorilor figurează abaterile de la normă: excesele de afecţiune, de sărăcie şi de bogăţie, sterilitatea, îndârjirea în lupta pentru putere, ranchiuna nedomolită faţă de un membru al familiei.

Predispoziţia pentru a deveni vrăjitor se poate transmite prin ereditate parentală, prin ingestia anumitor substanţe (bunăoară, laptele unei vrăjitoare, potrivit legii propagării forţelor spirituale), ori poate fi vorba de o iniţiere şi de o experienţă dobândită în a face rău.

La băştinaşii azande din Sudan, studiaţi de Evans-Pritchard, membrii familiilor domnitoare, prin însuşi statutul lor, nu pot fi acuzaţi. Aceeaşi populaţie crede că vrăjitoria este legată de o substanţă prezentă în tubul digestiv al anumitor indivizi şi care este moştenită de la părintele de acelaşi sex. Nu se poate şti decât în urma unei autopsii post mortem dacă cineva posedă această substanţă şi de aceea se consideră că vrăjitorul este inconştient de acţiunile lui nocive.

1.3. Prevenire şi pedeapsă

Pentru a se apăra de vrăjitori, unii oameni consultă oracole sau interpretează vise. Băştinaşii azande practică oracolul otrăvii pe un pui: dacă există vreo ameninţare, puiul moare. Alţii, ca băştinaşii nyakyusa din Tanzania şi ewe din Togo, practică, în colectiv, ceremonii periodice de îndepărtare a farmecelor malefice prin aruncarea solemnă a gunoaielor, fac sacrificii pentru a alunga boala considerată ca pedeapsă dată de strămoşi. Fetişurile, farmecele, amuletele, măştile înfricoşătoare, purificările apără, de asemenea, de agresiunile mistice, ca şi vracii-ghicitori cărora li se plătesc serviciile chiar şi în caz de eşec, măcar că după aceea trebuie făcut apel la un magician-desfermecător mai puternic.

Acuzaţiile sunt urmate uneori, în numele autorităţii publice, de organizarea unei judecăţi. Suspectul este condamnat, lapidat,

omorât sau disculpat, câteodată purificat în mod ritual după ce a mărturisit şi a arătat că se căieşte. Exorcistul european se serveşte în astfel de cazuri de sare, apă sfinţită, crucifix, medalii. La populaţia ndembu din Zambia, vrăjitorul este alungat din sat şi i se confiscă averea, ori este ars cu coliba lui cu tot, ori este otrăvit pentru că a semănat invidia, resentimentul sau zâzania.

2. Vrăjitoria în Europa

2.1. Perioada proceselor

Secolul al XVI-lea a fost, în timpul războaielor religioase, epoca cea mai îngrozitoare a proceselor de vrăjitorie din Europa, îndeosebi în Germania. Teologia de atunci amesteca, în privinţa vrăjitoarelor (acuzate de trei ori mai mult decât bărbaţii), delirul, erezia şi frenezia sexuală. Obsesia diavolului favoriza vânătoarea de vrăjitoare, iar prin sacrificiul ritual al arderii pe rug se urmărea domolirea temerilor iscate de tulburările din acea perioadă de transformări (criza agricolă dintre anii 1477 şi 1486, foametea din 1530 din vestul Germaniei, apoi, în 1625, din Electoratul de Koln, răsturnări ale imaginii lumii o dată cu descoperirile geografice, schimbările culturale, economice, politice, religioase). Nu cumva tocmai teologia creştină a inchizitorilor a făcut diabolice magia şi vrăjitoria din secolele XV-XVII? Reforma şi contrareforma adâncesc tristeţea imaginii lumii şi sentimentul apocalipsei. Ţăranii de pe lângă castele cer exterminarea celor bănuiţi că ar produce vreme rea. Săracii „trag mâţa de coadă”, iar Dumnezeu nu pare să răspundă creaturilor sale neliniştite.

Deseori, în vânătoarea de vrăjitoare, interesele maselor concordă cu acelea ale principilor ambiţioşi aflaţi în relaţii tensionate cu papalitatea, iar clericii carierişti parvin acţionând

ca acuzatori rigorişti… ai femeilor, bineînţeles, dată fiind situaţia lor de celibatari frustraţi, excluşi de societatea pe care ei o marginalizează [astfel] şi mai mult şi de elita satelor care le poate ştirbi influenţa.

Faptul că au existat decalaje cronologice între Europa occidentală şi Europa centrală, unde fenomenul s-a manifestat mai târziu, diferenţe privind severitatea judiciară (foarte mare în Elveţia şi în imperiul germanic) şi consecinţe diferite de la o ţară la alta şi de la o epocă la alta – astfel, Conciliul de la Trento a umplut mănăstirile de femei, în unele din acestea, de exemplu în cele din Loudun şi Louviers, înmulţindu-se cazurile de posedare şi de vrăjitorie diavolească (să ne aducem aminte şi de vrăjitoarele din Salem din 1692) – nu înseamnă că protestanţii şi catolicii nu au împărtăşit aceeaşi mitologie a vrăjitoriei, alimentată de credinţe populare din care încă se mai inspiră, în secolul al XIX-lea, Francisco Goya şi Gustave Dore.

Totuşi, este limpede că, la sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, pedepsele capitale pentru vrăjitorie scad, în paralel cu:

Reglementarea mai strictă şi mai severă a procedurii legale;

Extinderea dreptului de apel;

Renunţarea treptată la tortură. O dată cu epoca Luminilor, teama de diavol se estompează puţin câte puţin. Iar Revoluţia franceză mătură societatea de odinioară şi, o dată cu ea, mătura

pe care încălecau vrăjitoarele, în vreme ce burghezia de la oraşe nu se mai simte ameninţată, iar medicii şi juriştii fac corp comun împotriva şarlatanilor.

2.2. Zvonuri contemporane

Asistăm astăzi la o descompunere sau la o menţinere a credinţelor în vrăjitorie? Vrăjitoria şi-a pierdut, fără doar şi poate, o parte din coerenţa doctrinală de odinioară, o dată cu slăbirea credinţei în diavol, o dată cu generalizarea instrucţiei şi cu progresul medicinei, dar ea supravieţuieşte ca variantă a unui sistem de credinţe, de reprezentări şi de practici, aşa cum o demonstrează, de exemplu, Marcelle Bouteiller, care-şi îndreaptă atenţia asupra vrăjitorilor din Berry, Jeanne Favret-Saada care, în partea normandă a departamentului Mayenne, a întreprins o anchetă asupra celor cărora li s-au făcut farmece, Dominique Camus care cercetează în regiunea Rennes şi Dinan credinţele în darurile şi puterile vrăjitorilor ale clientelei acestora, Andre Julliard care analizează în regiunea Bresse acţiunea lecuitorilor de rele. Autonomizându-se şi pierzându-şi aspectele realiste (sabat, arsenic, dans cu ţopăieli, prezenţa unui ţap mare şi negru, numirea acţiunilor lui Hiram, Magog, Leviatan sau Belzebut), evenimentul vrăjitoresc continuă să stârnească discuţii şi să circule sub formă de povestiri.

Favret-Saada a insistat cel mai mult asupra acuzaţiilor din

interiorul unor comunităţi în care viaţa personală şi ereditatea fiecăruia sunt cunoscute de toată lumea. Vrăjitoria ar trebui înţeleasă ca un complex de idei care include o concepţie persecutivă despre nenorocul personal, anumite practici de divinaţie, de presupusă fermecare, de desfermecare, şi o serie de stări afective paroxistice (boală, ruinare, o moarte ce prilejuieşte o criză între vrăjitor, persoana vrăjită şi ghicitorul care dezleagă vrăjile) bazate pe experienţa repetată a nenorocirii şi pe restabilirea situaţiei normale printr-o acţiune a desfermecătorului.

Pentru autorul vrăjitoriei, problema esenţială este forţa vitală. Vrăjitoria ţine, de fapt, de ceea ce am putea numi circulaţia forţei vitale, adică de capacitatea individului de a-şi asigura supravieţuirea economică şi reproducţia socială într-un spaţiu dat: o exploatare agricolă, o întreprindere meşteşugărească sau comercială. Împotriva unui vrăjitor despre care se crede că a provocat ruina potenţialului cuiva, desfermecătorul se foloseşte de surplusul lui de putere pentru a deveni cumva vrăjitorul vrăjitorului. Etnologii francezi au meritul de a fi dezvăluit extinderea în oraşe şi la bărbaţi, din raţiuni economice, a ceea ce se considera ca aparţinând doar universului rural şi feminin.

2.3. Neo-satanismul

Diabolos se opune lui symbolon, aşa cum cel care împarte sau

desparte se opune celui care adună laolaltă. Nu există oare în societatea noastră modernă reactivări urbane ale mito-ritologiei medievale a satanismului? Satanismul actual exprimă, după părerea mea, o adeziune mai mult zgomotoasă decât reală la magia neagră, iar scopurile lui sunt mai mult antisociale decât anti-individuale, mai mult imaginare decât reale.

Desigur că terapeuţii şi juriştii au semnalat, uneori în cadrul unor secte, ceremonii blasfematorii, omucideri rituale, abuzuri sexuale asupra minorilor. Dar nu e nicidecum vorba despre o mişcare satanică organizată, ci doar despre fapte punctuale, exploatate de anumite grupuri fundamentaliste sau harismatice care caută să demonstreze, în preajma celui de-al doilea mileniu şi al unui aşa-zis sfârşit al lumii, existenţa unei tot mai mari ameninţări satanice. În Statele Unite există „Templul lui Set" şi „Biserica Satanei", pe care a fondat-o, înainte de a o părăsi în 1966, cineastul Kenneth Anger, regizorul lui Hollywood Babylon**17**.

Fricile antisatanice

„Fenomen specific vremurilor noastre sceptice şi laice, primejdioşii satanişti sunt definiţi fără niciun fel de referire la

---

[17] În realitate, Hollywood Babylon nu este un film, ci o povestire în care Kenneth Anger evocă scandalurile şi josniciile din lumea cinematografului. „Biserica Satanei" a fost fondată la San Francisco în 1966, de către Anton Szandor La Vey, autor al unei Biblii satanice (n.t.).

supranatural. În afara nucleului creştinilor integrişti, sataniştii sunt descrişi de grupurile sociale care răspândesc temerile antisatanice într-un mod care li s-ar potrivi ateilor. Acuzaţia de satanism nu se bazează mai deloc pe un ansamblu coerent de descrieri, de credinţe şi practici. Invocarea Necuratului şi supunerea faţă de duşmanul lui Dumnezeu – care stăteau în centrul concepţiei despre vrăjitoria demoniacă în secolele XV-XVIII – sunt practic absente din descrierile contemporane. Locul călătoriei fantastice de Sabat, în cursul căreia vrăjitorii malefici se întâlneau cu Stăpânul lor, a fost luat de descrierile unor acte înfiorătoare, generate, se pare, doar de o voinţă de putere nietzscheană şi de sadism, dar din care a dispărut orice dimensiune supranaturală. «Mişcarea antisatanică a reuşit să-şi câştige un public larg prin redefinirea problemei în termeni nereligioşi. Discursurile publice ale acestei mişcări îi prezintă pe satanişti ca pe un pericol mai degrabă criminal decât spiritual sau religios. Trăim într-o epocă laică, în care o mare parte a populaţiei nu prea mai crede în existenţa demonilor şi a vrăjitoarelor. Şi totuşi […], prezentat ca o problemă criminală, satanismul înspăimântă. Nu e întâmplător, aşadar, faptul că antisataniştii leagă satanismul de crimele în serie, de sinuciderile adolescenţilor, de răpirile de copii, de abuzurile sexuale şi de pornografia cu copii. Astea sunt primejdii ale lumii reale […]. Dacă satanismul are legătură cu aceste crime, preocuparea în

ceea ce-l priveşte este justificată. Mişcarea antisatanică pune accentul îndeosebi pe crimele sataniste care au ca victime copii. În felul acesta, ea se leagă de alte mişcări de ocrotire a copiilor, cu o largă bază socială şi foarte vizibile [...]. Imaginea copilului ameninţat este deosebit de pregnantă într-o perioadă în care mulţi oameni îşi pun întrebări în privinţa viitorului» (Best, 1991, pp. 95-96). Mişcarea n-a putut câştiga adepţi decât din cauza angoaselor difuze prezente în societate. Acest climat de angoasă este întreţinut de sistemul de rezonanţă al mijloacelor de informare în masă, care tratează sistematic actualitatea în mod alarmist. Conform acestor mijloace de informare, violenţa generalizată pare a se afla în centrul societăţii contemporane, iar societatea pare a naviga în derivă, într-un şir neîntrerupt şi mereu crescând de violenţe."

Veronique Campion-Vincent, „Descriptions du sabbat et des rites dans les peurs antisataniques contemporaines", Cahiers internationaux de sociologie, vol. XEVIII, 1995, pp. 54-55.

În sânul Bisericii anglicane, supusă şi ea, ca toate bisericile creştine, unei puternice secularizări, grupuri penticostale şi Christian Fellowship Groups inter-confesionale îşi însuşesc doctrinele premilenariste americane şi practică exorcismul, „războiul spiritual", „slujbele de eliberare", semănând panica în rândul profe-sionişţilor din învăţământ şi din asistenţa socială.

Au circulat astfel, sub formă de zvonuri, poveşti cu totul false despre ritualuri sacrificatorii şi blasfematorii care şi-ar avea originea în anumite grupuri parareligioase şi în operele de ficţiune ale lui Dennis Wheatley. Unii conducători fundamentalişti şi harismatici dobândesc în felul acesta credit moral pentru competenţa lor în materie de primejdii oculte şi îşi câştigă o clientelă insecurizată de temerile apocaliptice.

Cazurile de profanare de morminte din Franţa au atras atenţia marelui public asupra pseudo-adoratorilor Satanei, care săvârşesc rituri obscure, scârboase sau puerile, amestecând între ele sacrificiul, drogurile şi pornografia. Poncifurile de referinţă sunt bine cunoscute: apocalipsa sfântului Ioan, diferitele nume ale Satanei, povestea înfruntărilor dintre preotul din Ars şi „Gheară”**18**, evocarea lui Charles Manson, asasinul lui Sharon Tate, rock satanic, Heavy Metal, AC/DE, cadavre violate, procesiuni secrete, cruce răsturnată pe care un cuplu face amor, crucifixuri scuipate, zoofilie, sacrificii de animale, vandalism, vânzare de hostii sfinţite, ofrande de fetuşi, prezicerile lui Nostradamus… Iar comentatorii de presă mai şi îngroaşă unele imagini: pulsiunea morţii, delir macabru, furia antihriştilor, dansuri spurcate în cimitire, machiaje mefistofelice în stil punk,

---

[18] „Gheara”, în franceză le Grappin – nume pe care preotul din Ars, Jean-Marie-Baptiste Vianney (1786-1859), canonizat în 1925, i-l dădea demonului care, ani şi ani de zile, venea şi-i tulbura somnul (n.t.).

murdării şi graffiti…

Asocierea unei psihopatologii satanizante cu un fundamentalism evanghelic este, de asemenea, o cale de abordare îmbrăţişată de anumiţi creştini pentru care diavolul reprezintă provocarea necesară omului în procesul lui de eliberare. În sfârşit, satanismul intră uneori în trei forme de strategie: o strategie de apărare inspirată de avocaţi, potrivit căreia unii criminali declară activităţi sau inspiraţii satanice, în speranţa că li se vor acorda circumstanţe atenuante; o strategie de atac împotriva unor duşmani potenţiali (slugile Satanei) din punct de vedere ideologic, fie că e vorba de secte, de mormoni, după sistemul ţapului ispăşitor, sau, odinioară, de comunişti şi de ideologia lor de subminare a capitalismului; o strategie de sugestie (mai mult sau mai puţin conştientă) a terapeutului care joacă rolul de mare inchizitor şi este nerăbdător să grăbească eliberarea emoţională a pacientului, terapeutica adoptată fiind un fel de laicizare a exorcismului, de luptă împotriva pulsiunilor refulate pentru ca Eros să-l învingă pe Thanatos.

3. Vrăjitoria africană veche şi modernă

În Africa, vrăjitoria, ca putere de a face rău celorlalţi printr-o acţiune spirituală, se deosebeşte de farmecele făcute de un vraci care foloseşte elemente materiale. Condamnată ca acţiune ofensivă, malefică pentru grupul social pentru că e considerată răspunzătoare de boală, moarte, recoltă proastă sau faliment în afaceri, agresiunea vrăjitorească este presupusă a fi opera inconştientă a unui individ sau a unui grup de indivizi suspectaţi că se hrănesc cu substanţa vitală a altcuiva (vampirism), că au darul unui al doilea văz (retroviziune, nictalopie), că umblă noaptea, că pot dispărea când vor (inversare şi acţiune săvârşită de un alter-ego), că se pot transforma în fiară sau în şarpe veninos. Orgiile vrăjitoreşti sunt evocate ca nişte ospeţe canibalice care au loc după uciderea cuiva.

Luând ca exemplu Camerunul şi, mai precis, etnia maka, Peter Geschiere arată că, în afară de o vrăjitorie sătească, ce urmăreşte printr-un joc de acuzaţii să niveleze inegalităţile, mai există, într-un context politic urban şi poli-etnic, o formă de vrăjitorie care ajută clasa politică şi pe cei bogaţi, deoarece se bănuieşte că noii deţinători ai puterii dobândesc o enormă putere devorând poporul. Unei vrăjitorii cu efect egalizator tinde să i se substituie o vrăjitorie cu efect acumulator. Devine obiect de suspiciune ceea ce este considerat ca fiind o vătămare gravă: obţinerea de

influenţă, de resurse, de putere, prin mijloace oculte. În Camerun, însuşi statul este suspectat de complicitate cu forţele oculte, atunci când tratează, de exemplu, la nivel judiciar fapte de vrăjitorie pe baza unor dovezi intangibile. Astăzi, statul convoacă în faţa tribunalelor tămăduitori nganga ca martori ai acuzării sau ca mediatori.

Cum se poate dovedi că vrăjitoria modernă încurajează mai degrabă acumularea decât nivelarea puterii? Desigur, pornind de la fapte precise, dar şi prin revizuirea logicii argumentative folosite odinioară de etnologi. Se trece acum de la mediul parental şi sătesc în care se exprima o pizmă acuzatoare, la un nivel mai vast, în care se produc şi se exprimă puterea politică, bogăţia economică şi chiar reuşita în sport, agricultură sau educaţie. Dacă deputaţii îşi afişează puterea, se crede că au fost „blindaţi" de cei mai buni magicieni. În schimb, dacă un proiect de dezvoltare eşuează, funcţionarii îi acuză pe săteni de sabotarea proiectului prin vrăjitorie.

„Ideea fundamentală este că avem de-a face cu un nou tip de vrăjitori, care nu-şi mai mănâncă victimele, ci le transformă într-un fel de zombi pe care-i pun să muncească pentru ei. Noua bogăţie ar fi întemeiată pe exploatarea muncii acestor zombi" (Geschiere, 1995, p. 175) la construcţia de case din beton acoperite cu foi de tablă, pe plantaţiile invizibile sau pe cele de arbori de cacao. Vrăjitoria înglobează, aşadar, „misterele"

economiei de piaţă şi, în egală măsură, tot ceea ce este ocult în manevrele puterii politice.

Dar este oare sigur că Geschiere plasează noutatea acolo unde trebuie? Despre ţăranul prosper se credea că-şi însuşeşte rodnicia câmpurilor vecine pentru a o transfera asupra pământurilor sale sau că pune nişte spirite familiare să lucreze pentru el peste noapte şi întotdeauna au existat blindaje şi talismane. În vrăjitoria tradiţională, excesul de putere şi de bogăţie, posibil şi real, a atras întotdeauna suspiciunea de vrăjitorie. Ceea ce mi se pare cu adevărat nou este ideea că vrăjitoria, altădată ţinută în frâu prin acuzaţii şi rituri de eliminare în cadrul satului, domneşte acum nestingherită şi fără ca răul să poată fi înlăturat dintr-o macrosocietate naţională în care inegalitatea de putere şi bogăţie este un element structural al sistemului. Despre autohtonii înstăriţi se crede, ca despre albii de odinioară, că se îmbogăţesc punând să muncească pentru ei nişte suflete înrobite.

Este, de asemenea, interesant de remarcat cât de mult îşi pune amprenta ideea de vrăjitorie asupra noilor religii africane. Profeţii itineranţi care acţionează ca vânători de vrăjitoare cred în ravagiile acestora. Simon Kimbangu din Zair îşi boteza adepţii într-un râu şi-i recunoştea pe vrăjitorii potenţiali după felul în care apa li se prelingea pe păr. Profetul harrist[19] Albert Atcho

---

[19] Harrism – religie africană neoprotestantă, întemeiată de profetul liberian William Wade Harris (1850?-1929) (n.t.).

din Coasta de Fildeş acţiona asupra bolnavilor provocând confesiunea, care se substituia ordaliei, sau judecăţii lui Dumnezeu, prin diverse procedee materiale despre care se credea că fac să iasă la iveală vina. Răul nu mai vine de aiurea, ci este indiciul unei vini. În mod curios, chiar în cadrul confesiunii, schema persecutivă a vrăjitoriei pe care profetul vrea s-o înlăture se regăseşte fie sub forma unei autoacuzări de monstruozităţi imaginare, delirul spiritului amplificând nenorocirea şi eşecul, fie sub forma denunţării mai multor asociaţi la vină, ceea ce corespunde sabatului din vrăjitorie. În zonele saheliene sau orientale ale Africii islamizate, monoteismul a exorcizat în parte credinţele în acţiunile vrăjitoreşti.

4. Logici de interpretare a vrăjitoriei

4.1. Explicaţii funcţionaliste

După Kluckhohn, Marwick, Evans-Pritchard sau Beattie, vrăjitoria ar fi benefică pentru oamenii care cred în ea fără a fi obsedaţi de groaza de duşmanul necunoscut şi monstruos, fiind doar reprobatori faţă de anumite persoane obişnuite pe care le suspectează că nu respectă codul moral al unei societăţi ce nu-şi doreşte conflicte devastatoare în relaţiile de rudenie şi de vecinătate. Iată, în rezumat, argumentaţia lor:

Moral, vrăjitoria întreţine teama de devieri şi de tensiuni nocive societăţii, acţionând astfel în favoarea integrării şi a menţinerii ordinii sociale;

Sociologic, ea insuflă încredere, deoarece cu ajutorul ei răul poate fi depistat şi reparat;

Psihologic, vrăjitoria acţionează ca abreactor prin faptul că numeşte motivele de nelinişte şi canalizează ostilitatea înspre un factor anume al răului;

Ideologic, ea explică prin acţiunea unor spirite rele caracterul selectiv al accidentelor, nenorocirilor, calamităţilor care-i lovesc pe unii, şi nu pe alţii;

Psihanalitic, ea se lămureşte, de asemenea, prin decepţiile libidoului şi prin proiectarea în imaginar a pasiunilor agresive.

4.2. Teorii ale crizelor sociale

Dacă aceste explicaţii sunt valabile pentru societăţile tradiţionale cu o ideologie conservatoare, nu putem totuşi să nu ne întrebăm, asemenea lui Max Gluckmann, dacă vrăjitoria nu este un revelator puternic al conflictelor apărute din înseşi contradicţiile structurii sociale. Experţii – avocaţi, consilieri matrimoniali, prezicători şi terapeuţi, echivalenţi ai prezicătorilor şi ai vânătorilor de vrăjitori – tind să-l considere pe răufăcătorul de la noi ca pe un produs nefericit al unei societăţi dezorganizate.

Subliniind corelaţia dintre criza socială şi morală, pe de o parte, şi inflaţia de acuzaţii de vrăjitorie, pe de altă parte, istoricii europenişti, printre care Robert Muchembled, au remarcat, de asemenea, că vânătoarea de vrăjitoare din secolele XV-XVII avea, probabil, drept funcţie indirectă consolidarea puterii, adică întărirea supunerii faţă de noul stat confesional, ca şi faţă de suveranul care îl reprezenta. Acest flirt cu forţele întunericului (pact cu diavolul, omagierea Marelui ţap negru prin sărutarea anusului lui, participarea la întruniri ale sectelor în sinagogi sau la sărbători orgiastice care cuprind sacrificii de copii şi excese sexuale) se inserează, înainte de toate, într-un cadru politic, fapt ce atrage după sine procese, torturi şi arderi pe rug, într-un moment în care puterea bisericilor se fracturează.

Procesele s-ar putea explica prin factori obiectivi cum ar fi

bruştele modificări climatice, economice şi culturale, dar şi prin factori subiectivi ca sărăcia, mentalitatea încă superstiţioasă a clerului, frământările unor colectivităţi cu un statut instabil în relaţiile lor cu puterea centrală, ca şi rămăşiţele misoginiei medievale care atribuie o putere ocultă femeilor, lipsite de putere politică, dar supraveghind sănătatea copiilor şi economia familială, nu prea instruite, dar foarte bârfitoare. În timpul lui Ludovic al XIV-lea, vrăjitoarea încă era proteiformă: fermecătoreasă, codoaşă, provocatoare de avorturi şi criminală.

4.3. Dezordini ale imaginarului

Imagine a rătăcirii minţii omeneşti, reflectare a poftelor şi a ranchiunilor, a viselor şi a dorinţelor refulate, expresie a sărăciei şi a cruzimii, a fricii şi a urii, vrăjitoria, căreia odinioară Biserica i-a pus pecetea păcatului ereziei, căci era socotită un cult închinat diavolului şi divinităţilor păgâne, pare să se fi retras astăzi în zonele rurale, unde încă domneşte un climat de suspiciuni şi de acuzaţii reciproce, chiar dacă diavolul a fost îmblânzit. Ea continuă să prezinte aici un caracter ambiguu, în măsura în care despre tămăduitorul-magician se crede că ştie să influenţeze şi în rău soarta cuiva, făcându-i farmece (sortiarius, în latină, vine de la sors, „soartă”, şi însemna „prezicător”). Agresorul este arătat cu degetul fără a fi numit, de teama răzbunării, până când clevetirile oamenilor îl conduc, pe el şi

uneori pe întreaga familie fermecată, la o izolare microsocială ce determină o prăbuşire psihologică şi chiar fuga din sat. În societăţile miniaturizate, ignoranţa şi superstiţia îşi dau mâna în construirea imaginară a maleficiului, aşa cum sublinia Reo Fortune în legătură cu insula oceaniană Dobu.

4.4. Interpretări discutabile

Ne putem însă întreba ce valoare are tipul ideal construit de un anume autor pe baza unor similitudini. Vrăjitoria navajo studiată de Clyde Kluckhohn se deosebeşte de vrăjitoria populaţiei azande, cercetată de Evans-Pritchard, după cum practicile şamanilor şi ale pseudo-vrăjitorilor contemporani nu reproduc procesele şi tematica secolelor XV-XVII din Europa.

Ce le putem reproşa vechilor antropologi? Probabil:

Că au construit tipuri ideale ale magiei şi vrăjitoriei prea exclusive şi fără osmoză între ele, deşi lumea ocultului le uneşte, iar manifestările ei depind de variabile circumstanţiale;

Că au considerat vrăjitoria o forţă conservatoare de apărare a comunităţilor locale împotriva schimbărilor (punctul de vedere funcţionalist), în vreme ce noua vrăjitorie integrează schimbările, depăşeşte limitele localului şi acţionează ca un element de perturbare a relaţiilor, chiar şi macrosociale;

Că, procedând prin dihotomie, socotesc forţele vrăjitoriei legate de rău şi opuse binelui, cu toate că, aşa cum remarca Philippe

Laburthe-Tolra, acelaşi principiu, evu al băştinaşilor beti, poate fi folosit atât pentru a face un mare rău, cât şi ca mijloc de apărare şi de vindecare;

Că pun accentul mai mult pe sens decât pe acţiune. Or, aşa cum a arătat Eric de Rosny, nu putem nega efectele reale ale unor acţiuni pe care antropologii le consideră fantasmatice;

Că sistematizează credinţe fluide: dacă acţiunea prin alter-ego şi metamorfoza se menţin ca fond al credinţei, putem presupune că devitalizarea prin antropofagie simbolică se poate transforma în alte fenomene, fie de sclavie mistică în procesul modern de producţie, fie de marginalitate socială interpretată ca pact cu forţele răului.

DE REŢINUT

Persoana căreia i s-au făcut farmece, presupusul vrăjitor şi desfermecătorul sunt cele trei figuri pregnante ale vrăjitoriei.

Fiecare epocă, fiecare cultură are felul ei de a-i suspecta şi de a-i elimina pe presupuşii vrăjitori, iar demonismul se poate întâlni şi într-o societate în care lumea nu prea mai crede în demon.

Există credinţa că un magician despre care se ştie că acţionează spre binele pacienţilor săi are şi puterea de a face rău, de unde folosirea ambiguă a termenului de „vrăjitor”.

Imaginarul vrăjitoriei este alimentat de pofte şi ranchiuni, de vise şi

clevetiri.

Capitolul 11 REACTIVAREA SAMANISMULUI

Ce urmărim

Să determinăm credinţele şi riturile prin care şamanismul se deosebeşte de alte forme de religie şi de magie.

Să cunoaştem tehnicile materiale şi spirituale prin care şamanul capătă puteri, provoacă vindecări şi se foloseşte de spirite ajutătoare.

Să studiem felul în care şamanul se integrează sau nu în propria-i societate.

Să încercăm să înţelegem fascinaţia lumii moderne faţă de anumite forme de expresie ale şamanismului.

Şamanismul, care vine de la cuvântul *shaman* al tunguşilor siberieni, desemnează un ansamblu de credinţe şi de fenomene magice observate la popoarele din Siberia şi Asia centrală, dar şi în Coreea, în Tibet, la eschimoşi, la indienii din America, în Indonezia şi în Oceania.

Dacă şamanul apare ca un magician datorită faptului că lumea îl vede capabil să provoace sau să vindece boli, să modifice starea vremii, să facă pământul să rodească sau pe oameni să procreeze, el este deopotrivă un om religios pentru că se crede că are relaţii privilegiate de comunicare cu lumea spiritelor (animale, morţi,

suflete rătăcitoare, demoni sau spirite ale naturii), unele dintre acestea slujindu-i drept ajutoare, fără însă ca el să devină instrumentul lor.

1. Puterile dobândite ale şamanului

1.1. Extaz sau ascensiune

Dacă suntem de acord cu Eliade asupra faptului că obiectul activităţii şamanului este comunicarea non-aleatorie cu o altă lume, multe din ideile născute sub influenţa cărţii *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase* [Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului] trebuie totuşi corectate. Transa şi extazul nu definesc exact şamanismul. Nimic nu ne dă de înţeles că aceste fenomene ar fi hierofantice. Ca şi „zborul magic" sau „stăpânirea focului", noţiunea de „axă a lumii" nu există în toate tipurile de şamanism pe care autorul le reduce în mod greşit la modelul şamanismului siberian.

Modalităţile de a intra în contact cu o altă lume diferă de la o societate la alta. Putem avea de-a face cu o transă teatralizată şi culturalizată, în care şamanul se cufundă în bătaia tobelor, sunet de clopote şi dans, urmată de catalepsie cu pierderea cunoştinţei, ca în adorcismul african, organizat şi socializat în slujba unei credinţe. Sau poate fi vorba despre un contact senin şi extatic cu un spirit care a fost fermecat printr-un ciripit ca de pasăre, sau printr-un răget sau un fornăit de cerb, de exemplu. Poate fi, de asemenea, vorba de o stare de conştiinţă alterată, favorizată de droguri, de privaţiuni fizice şi mentale care, prin vise şi halucinaţii, îl fac pe subiect să creadă că se află într-un raport

direct cu un spirit imaterial având un statut echivalent cu acela al sufletului uman, despre care se crede că se poate fragmenta şi că fiecare om nu are numai unul singur.

Simulare? Impostură? Rămâne de văzut! „O tobă şamanică, spune Roberte Hamayon, e purtătoare de spirit, la fel cum o hostie este trupul lui Hristos pentru credincioşii în cauză. În schimb, şamanistul nu va accepta prezenţa lui Hristos în hostie, după cum creştinul nu va accepta prezenţa unui spirit în tobă, deşi amândoi sunt de acord în privinţa pielii pentru tobă sau a făinii pentru hostie" (în *Etudes mongoles et siberiennes*, nr. 26, 1995, p. 166). Quesalid, personajul kwakiutl despre care vorbeşte Levi-Strauss, la început simulează, dar ajunge să creadă şi devine şaman graţie reuşitelor lui, buna credinţă a publicului însoţindu-l mereu. O transă necontrolată ar fi un semn de nebunie. Comportamentul şamanului corespunde unui rol prescris pentru o funcţie. Ritul nu este un joc şi nici şamanul nu este echivalentul unui actor de teatru.

Pe de altă parte, ascensiunea şamanică se opune oare, aşa cum crede Luc de Heusch, posedării care presupune „coborârea" unor entităţi mistice în trupul posedatului? Rezultatul pare a fi destul de asemănător: şamanul şi posedatul (şamanul fiind, de altfel, adeseori posedat) sunt amândoi receptacolele spiritelor. Ascensiunea trebuie şi ea relativizată, căci sufletul despre care se crede că iese cu intermitenţe din trup poate la fel de bine să

coboare în locurile infernale ale răului şi întunericului, să urmărească un suflet pe pământ, dar şi să se înalţe fantasmatic spre împărăţia luminii. La bureaţii din Siberia (dar nu şi în şamanismele amerindiene), şamanul se caţără în vârful unui mesteacăn sacru, ceea ce simbolizează ascensiunea lui către spiritele celeste cărora le soarbe puterea în scopuri propiţiatorii, terapeutice sau de iluminare.

Când un şaman călătoreşte în mod ritual, o face pentru a oferi zeului cerului o ofrandă din partea comunităţii, pentru a conduce un mort la noul său sălaş (rol psihopomp), pentru a cunoaşte dispoziţiile spiritelor şi a le influenţa în folosul comunităţii, pentru a-şi îmbogăţi cunoştinţele pe lângă o fiinţă superioară sau pentru a căuta sufletul unui bolnav. Şamanului i se cere să prezică viitorul, să interpreteze semnele, să farmece vânatul, să alunge relele, să aline necazurile, să organizeze sau să prezideze ceremonii colective.

Prezenţa unui şaman nu înseamnă că, în societatea din care face el parte, nu există şi alţi mânuitori ai sacrului: preoţi sacrificatori, şefi ai cultului domestic, aşa că viaţa magico-religioasă nu se reduce neapărat la fenomenul şamanic (budismul şi şamanismul coexistă în sânul aceloraşi familii). Iar şamanul, în funcţie de diagnostic, îşi poate trimite pacientul la un alt medicineman specializat sau la un preot. În Siberia orientală şi la eschimoşi, şamanul este căpetenia religioasă a satului. La

indienii guarani din America de Sud, el cumulează puterea religioasă şi puterea politică. Prezicător, exorcist, vraci, şamanul este esenţialmente un intermediar între om şi invizibil, având un statut şi un loc aparte.

1.2. Vocaţie şi iniţiere şamanică

Puterile şamanice se pot dobândi în trei feluri:

Prin transmitere ereditară;

Prin vocaţie electivă sau chemare a spiritelor;

Prin căutare voluntară, dar cu aprobarea spiritelor.

În Siberia, puterea şamanică se dobândeşte în special prin moştenire de la o rudă decedată, al cărei spirit îşi face simţită influenţa prin sincope, repetate fugi de acasă sau acte de cleptomanie ale moştenitorului. Alertaţi de astfel de semne, cei din preajmă îl sfătuiesc pe acesta din urmă să respecte anumite interdicţii sexuale şi alimentare şi să înceapă să-şi dobândească viitoarele accesorii magice.

În America de Nord (la indienii din prerie şi din California), primele semne după care este recunoscut cineva ales de spirite sunt visele în care cade sau scapă de o primejdie; apoi va avea viziuni, transe şi mai ales o boală pe care un şaman recunoscut o va vindeca cu ajutorul spiritelor şi al comunităţii. Urmează, în vederea unei sacralizări, o întreagă pregătire rituală a celui ales.

Cât priveşte căutarea voluntară a unui contact supranatural,

deseori frecventă către vârsta pubertăţii în America de Nord, aceasta este însoţită de retragere şi de lungi perioade de izolare, pe un pisc, într-o peşteră, pe malul unui torent sau al unui lac pe care lumea îl crede bântuit de spirite. Candidatul sau candidaţii îşi fac băi de abur, fumigaţii cu pelin, se cufundă în apa rece ca gheaţa. Căutând să aibă viziuni, ei coboară în fugă povârnişuri, înoată împotriva curentului, postesc, nu consumă sare, se abţin de la raporturi sexuale, până când o ceremonie le demonstrează în mod solemn puterile. În Siberia însă, cineva care ar vrea să pună stăpânire pe spirite prin căutare voluntară nu va fi niciodată considerat un mare şaman.

În toate cele trei cazuri, noul şaman trebuie să dovedească, adeseori printr-o criză mistică şi nervoasă, că a comunicat într-o altă realitate cu spiritele. Pentru a ajunge la aceste transe şi la aceste întâlniri cu fiinţele din vis, practicile ascetice sunt în general mai frecvente şi mai apreciate decât ingestia de halucinogene (*peyotl* la indienii din Mexic, *datura* la indienii pueblo). Trecerea obligatorie printr-o stare morbidă şi apoi vindecarea ca dovadă a stăpânirii puterilor şi tehnicilor şamanice sunt un dar al spiritelor! Nu se poate vorbi de un om nou fără experienţa mortificării şi a suferinţei – hipoglicemie şi deshidratare ca urmare a postului, nesomn, expunere bruscă la cald şi la frig puternic, oboseala dansurilor şi a plimbărilor rituale, a ritmurilor tobelor, a vocalizelor cântate sau urlate

continuu…

În timpul bolii lui iniţiatice, şamanul siberian, descris de Eliade, stă într-un loc singuratic fără să vorbească şi fără să mănânce timp de trei până la nouă zile. Uneori zace inconştient, iar când revine la viaţă povesteşte că a fost tăiat în bucăţi de spiritele strămoşilor sau de demoni. Dar numai după ce va fi învăţat de la un maestru-instructor tainele meseriei şi va fi primit un costum şi o tobă, se va considera că a înviat cu un trup nou. Va avea acum dreptul de a întreprinde acţiuni şamanice. Asociat unor spirite tutelare, uneori animale, va începe să inspire respect, groază şi admiraţie.

Şamanismul indian din nord-vestul Canadei

„La indienii haida din Insulele Reginei Charlotte, pătrundem într-o lume în care «spiritele» devin fiinţe supranaturale, în sensul literal al termenului. Doamna Muntelui, Stăpânul Pădurii, Femeia Râului sunt puteri superioare, mitologice, cu un statut aproape divin. Şamanul, numit «cel (sau cea) prin care vorbeşte cutare entitate», îşi descoperă vocaţia în urma unei chemări pe care am putea-o numi psihică – confirmată de altfel de poziţia socială a novicelui, întrucât harurile şamanice sunt aici aproape ereditare. Viitorul şaman trebuie să treacă apoi printr-un antrenament sever, graţie căruia el va putea intra în transă când va vrea, deoarece transa este controlată printr-o serie de gesturi

rituale menite să-l determine pe spirit, sga'na, să se manifeste, inclusiv prin anumite purificări corporale, cu ajutorul unor purgative şi vomitive ca apa de mare încălzită, prin felul de a se îmbrăca al oficiantului, prin sunetul tobei şi intrarea într-o încăpere special pregătită pentru acest eveniment. Toţi spectatorii devin participanţi şi trebuie să se supună unor purificări similare. În momentul în care spiritul intră în scenă, s-ar putea crede că şamanul este posedat de entitate (ceea ce ar fi o excepţie pe continentul american), dar lucrurile nu stau aşa; indienii haida au grijă să precizeze că, dacă spiritul vorbeşte prin gura şamanului, el nu se atinge de persoana mentală a acestuia din urmă şi nu are control asupra ei. Transa şamanică haida destul de profundă, care se traduce prin fenomene asemănătoare glosolaliei, aminteşte foarte mult de unele modele europene sau euroamericane: cred că putem compara cu succes lucrarea şamanului haida cu aceea a mediumurilor britanice de la începutul secolului sau cu aceea a unor mediumuri contemporane care canalizează (channel, în jargonul modern anglofon) entităţi decorporalizate şi supraomeneşti provenind din alte lumi sau de la alte «niveluri».”

Marie-Frangoise Guedon, „Les chamanismes dans les traditions du Pacific nord”,

Religiologiques, Montreal, nr. 6, 1992, pp. 192-193.

2. Activităţile terapeutice, spirituale şi sociale ale şamanului

2.1. Tehnicile tămăduitorului

În context şamanic, boala se explică prin faptul că spiritele fie l-au deposedat pe om de unul din sufletele sale, iar şamanul pleacă atunci în căutarea sufletului furat (această credinţă nu există în nord-vestul canadian şi nici în preriile din Statele Unite), fie i-au introdus în organism o substanţă străină sau un element suplimentar (de exemplu, un os) care îl perturbă şi pe care şamanul se străduieşte să-l scoată în mod simbolic. Şamanul face fumigaţii pentru a izgoni spiritele rele din locul în care urmează să-şi trateze pacientul, îl miroase şi îl pipăie pe bolnav pentru a descoperi o intruziune malefică, cântă pentru a-şi chema spiritele ajutătoare, împrăştie fum asupra bolnavului, îi pune pe prietenii şi rudele acestuia, care participă la vindecare, să fumeze, pe rând, din pipa lui.

Ritul de divinaţie-vindecare este însoţit şi de incantaţii, meditaţii, bătăi de tobă, folosirea de oglinzi sau de cristale pentru a vedea spiritul patogen al bolnavului, victimă a unui şaman rău sau a nerespectării unor interdicţii. Când luptă împotriva spiritului pernicios, şamanul îi spune pe nume, îl ia asupra lui sau scoate, prin sucţiuni prelungite, boala-obiect din trupul bolnavului şi arată în sfârşit spectatorilor stupefiaţi, printr-un act de prestidigitaţie, o piatră sau o pană. Masajele, stropitul cu apă,

ştersul cu pene de vultur constituie tehnici folosite de şamanul sioux în timpul Dansului soarelui.

Când se crede că la originea bolii se află furtul unui suflet de către spiritele rele, şamanul eschimos, legat zdravăn de pământ, pe sub pături, pentru a fi sigur că se întoarce, porneşte în căutarea sufletului fie în vis, fie mimând – cu ţipete şi tresăriri repercutate de asistenţă – periplul primejdios al vânătorului.

2.2. Suflete şi spirite ajutătoare

Căutarea sufletului presupune concepţii deosebite despre suflet sau suflete. Ar exista, pe de o parte, sufletul corporal (body-soul) care, în concepţia eschimoşilor, ar fi asemenea unei bule de aer comprimat ce menţine trupul în viaţă până când, la venirea morţii, se sparge, şi, pe de altă parte, entitatea spirituală extra-corporală (dream-soul, free-soul) care poate părăsi trupul şi poate călători în altă parte. În Eurasia, şamanul va căuta acest free-soul al pacientului. La samoezi şi la turco-tătari, există credinţa că body-soul călătoreşte în acelaşi fel. Indienii yuki şi sioux au patru suflete.

Sufletele visului şi ale extazului care, ca şi spiritele protectoare şi spiritele animale, îşi au obârşia în lumea invizibilă, înmagazinează, ca lucruri din univers, doze de energie cosmică şi sunt considerate aliatele supranaturale ale şamanului. Poate fi vorba de spiritul zăpezii, al unui astru, al unei culori, al aurorei

boreale. Şamanul nu va vâna niciodată un animal al cărui spirit îl apără. La amerindieni, numai şamanii deosebit de puternici stăpânesc mai multe spirite ajutătoare care, în mod ambivalent, pot fi protectoare sau primejdioase.

Începutul comunicării cu spiritele se manifestă, în general, prin senzaţii auditive – şuierat, zumzăit, fâlfâitul din aripi al Păsării Tunet (la indienii sioux). În Eurasia, acţiunea şamanului, îmbrăcat într-un costum greu, colorat, cu accesorii protectoare magice, este însoţită de cântece şi tobe. În estul Statelor Unite, şamanul poartă părul lung şi vâlvoi. El vindecă bolile cu ajutorul plantelor medicinale, aşa cum l-au învăţat maeştrii lui. Adesea, el caută să intre în contact cu spiritele lui ajutătoare, pe care le cheamă şi le stăpâneşte, comunicând graţie lor cu o altă lume. În Siberia, ne spune R. Hamayon, spiritul ajutător (urs, lup, elan, spirit al apelor) este considerat partenerul supranatural al şamanului originar al clanului. Dar, în afară de şamanii clanului, există şi şamani independenţi. M. Perrin arată că la băştinaşii guajiro există o circulaţie a spiritelor, unele dintre ele părăsindu-l pe şaman, altele, noi, venind într-un context de schimbări aculturative.

Toată această lume de spirite tutelare sau netutelare se organizează într-o mito-logie şi într-o simbolistică extrem de bogată: Marele Spirit (manitu-ul algonkin), sferturi de univers orientate către punctele cardinale, lacul ceresc din care cade

ploaia, cercurile lumii, fiinţele din vis, eroii civilizatori de tipul „şmecherului divin” (trickster) care se poate numi Coiotul, Mincinosul, Marele Iepure şi care va reapărea într-un alt ciclu al lumii, spiritele protectoare supranaturale etc..

2.3. Şamanul şi societatea lui

Şamanul are calităţile unui animator social prin aceea că, în riturile de divinaţie, de vindecare sau de terapie, el acţionează ca un cunoscător al contextului de tensiuni interpersonale şi interfamiliale din societatea sa şi ca un cunoscător al miturilor poporului său, pe care le mimează cu talent, folosind simboluri ce evocă, prin zgomote, culori, obiecte, gesturi sau mişcări, aventurile sufletelor şi spiritelor ajutătoare. Pe lângă arta orală şi teatrală, şamanul posedă şi o bună cunoaştere a ecosistemului, precum şi o morală ecologică, întrucât el veghează, graţie spiritelor lui ajutătoare animale, la prinderea, ocrotirea şi reproducerea vânatului. La populaţia yagua din Peru, studiată de J.— P. Chaumeil, şamanul este asociat îndeaproape cu activităţile agricole.

Foarte adesea, datorită posturilor pe care le ţin, recluziunilor periodice, viziunilor, crizelor isteroide, abstinenţei sexuale temporare, publicul se îndoieşte de normalitatea şamanilor. La guajiro li se atribuie o sexualitate deviantă, fapt ce explică ostilitatea oamenilor faţă de ei. La eschimoşi, şamanii, fie

bărbaţi, fie femei, aparţin unui „al treilea sex”, în care valorile feminine şi masculine se îmbină. În alte părţi, sunt uneori consideraţi homosexuali sau travestiţi.

Printre şamani întâlnim atât bărbaţi, cât şi femei. Alfred Metraux a arătat că, la indienii araucan din Chile, femeile erau mai puternice decât bărbaţii şi puneau uneori stăpânire pe sufletul şamanului de sex bărbătesc. La bureaţi şi eschimoşi, ele ghicesc bolile, locul în care s-a rătăcit vreo vită, dezastrele de care se face vinovat un spirit oarecare, dar hotărârile privitoare la clan, funcţiile de terapie şi de căutare a vitelor le revin bărbaţilor.

O problemă constant dezbătută în literatura despre şamanismul siberian este simptomatologia unei isterii arctice: teama de lumină, ţipete, o gesticulaţie necontrolată urmată de o stare de prostraţie, încercări de levitaţie, de căţărare în copaci şi pe stânci, lucruri ce pun sub semnul întrebării normalitatea psihică a şamanului. Au fost psihiatri pe care i-au interesat, fără să facă însă studii aprofundate, schizofrenia sau nevrozele unor şamani, iar Georges Devereux – care se sprijină exclusiv pe exemple arctice şi pe şedinţe nocturne, când spiritele bântuie şi ucid – pune pe seama frigului şi a nopţilor lungi uzura nervoasă care ajunge să se manifeste prin crize de epilepsie. El avansează ipoteza unei boli mintale stabilizate prin accesul la şamanism şi prin construirea unui delir ce dă sens realităţilor. Levi-Strauss

afirmă însă, după Nadel, că, în timp ce la grupurile lipsite de şamanism şi în stare de aculturaţie, apar psihoze, în grupurile care practică şamanismul tulburările psihice nu se dezvoltă. În plus, mulţi şamani nu sunt nevropaţi. Iar un bolnav nu devine şaman decât după ce s-a vindecat.

Putem spune despre şaman că este preot? Nu, dat fiind că nu există nici biserică, nici cler, nici slujbă regulată codificată. Dar vrăjitor? Nu, în afară de cazul în care agresează şi omoară la distanţă. Medium? Nu, deoarece lumea spiritelor în care evoluează el nu se reduce la lumea morţilor.

În cea mai mare parte a timpului, şamanul duce viaţa obişnuită a unui om oarecare, împărţind cu ceilalţi membri ai grupului său sărăcia şi ocupaţiile de vânător, de crescător de animale nomad sau de agricultor, şi fiind deseori printre cei mai vrednici. Activităţile lui şamanice se dezvoltă în perioade de criză, de catastrofă naturală, de boală sau de tensiune socială. Din acest punct de vedere, profesiunea lui nu e lipsită de risc, căci, în caz de eşecuri repetate sau de evenimente inexplicabile pe care nu le va fi putut stăpâni, oamenii îl acuză de nepricepere sau de vrăjitorie şi îl pot condamna la moarte, dacă îl găsesc primejdios pentru comunitate.

Privit uneori cu neîncredere, şamanul se bucură în acelaşi timp de multă consideraţie. Succesele îi aduc avantaje materiale şi morale: onorarii pentru vindecare, daruri, ospeţe, prestigiu şi

notorietate. Onorariile lui depind de resursele pacientului, de celebritatea tămăduitorului şi de eficienţa lui, dar mai ales de tipul de activitate; un client particular îl plăteşte, dar când alungă spiritele rele, caută vânatul sau modifică starea vremii spre binele obştii, singura răsplată pentru activitatea lui este recunoaşterea valorii sale.

Acest loc de frunte pe care şamanul îl ocupă în sânul societăţii stârneşte, desigur, invidii, mai ales că i se atribuie puterea redutabilă de a face şi bine şi rău. În afară de rivalităţile latente dintre şamani, care, pentru a-şi marca specificitatea, caută să se distingă spiritele lor ajutătoare şi prin competenţele lor particulare, se observă în unele cazuri exercitarea unui control din partea societăţii asupra numărului de şamani în exerciţiu, concurenţii potenţiali fiind îndepărtaţi.

Dacă şamanul operează pentru rezolvarea unor crize, el ştie de asemenea să se adapteze la schimbările sociale, îndeosebi în America indiană, şi să inoveze în condiţii sociale şi politice noi. Graţie puterilor lor divinatorii, unii şamani au devenit chiar lideri mesianici şi conducători de migraţii în Siberia şi Manciuria.

3. Voga actuală a şamanismului

3.1. Tribulaţii şi prelungiri în actualitate

Care este situaţia actuală a şamanismului, în primul rând în ţările în care tradiţia este instituită şi apoi în afara acestor zone? Aproape toate regiunile centrale ale şamanismului asiatic s-au aflat în cea mai mare parte a acestui secol sub regim comunist sovietic sau chinez. Asemenea reprezentanţilor şi adepţilor tuturor religiilor, şamanii au fost persecutaţi, fiind consideraţi în mod greşit şefi locali, duşmani de clasă. Cum nu existau temple sau o ierarhie care să poată fi atacate, au fost distruse elementele simbolice ale cultului, tobele le-au fost luate în chip de trofee, unora chiar li s-a dat drumul din elicopter ca să demonstreze că pot zbura, iar mulţi alţii au fost condamnaţi la deportare în lagărele de muncă. În timp ce chinezii au discreditat astfel de „superstiţii feudale" şi pe aceşti „falşi tămăduitori", savanţii sovietici au produs, dimpotrivă, mai ales începând din anii '70, o bogată documentaţie despre ceea ce calificau drept vechi vestigii ale evoluţiei sociale, pe cale de dispariţie. Cum în adâncul taigalei nu existau medici moderni, i-au lăsat pe şamani să-i îngrijească pe bolnavi, iar la televiziunea sovietică sau la festivalurile de folclor au apărut chiar câţiva bătrâni păstrători ai tradiţiilor siberiene ca reprezentanţi ai unei anume identităţi şi ai unui patrimoniu cultural. De la căderea comunismului sovietic, a

avut loc o întoarcere temperată la tradiţiile religioase ancestrale proprii regiunilor respective, de exemplu, în Rusia europeană, la ortodoxie. Şamanii îşi reiau îndeletnicirea de tămăduitori şi, în oraşe, operează în folosul unor întreprinderi comerciale.

În America de Nord, asistăm astăzi la o revigorare a practicilor şi credinţelor, ca răspuns la tulburările psihice şi sociale ale indienilor care, condamnaţi la o integrare-asimilare forţată, caută în tradiţii răspunsuri la problemele lor. Refugiu în imaginar, poate. Dorinţă de sănătate fizică şi mentală, cu siguranţă! Indienii din prerie continuă astfel să practice, alături de Dansul soarelui (Sun dance), purificarea prin abur (sweatlodge), şedinţele de vindecare cu ajutorul pietrelor sfinte (yuwipi), stările colective de conştiinţă alterată. Căutarea viziunii de către ucenicii şamani reuşeşte probabil mai bine decât confruntarea cu marile spirite ale modernităţii americane.

În Peru, există practici urbane pentru şamanii metişi: şamanii din pădure vin să facă schimb de experienţă cu magia de la oraş, iar semi-indienii din oraşe pleacă să-şi împrospăteze forţele în pădure. În Asia, se observă că şamanii migrează spre Singapore şi Coreea de Sud, pentru a răspunde nevoilor emigranţilor din interior. Organizaţia coreeană şamanică sinkyo, care reuneşte femeile şamane numite mudang, încearcă să iasă în faţă, încă şovăitor, dar demonstrează în acelaşi timp că popoarele Asiei nu şi-au uitat tradiţiile populare. În Japonia, o reînviere a vechiului

şamanism apare în mişcări religioase ca Sukyo Mahikari, Shinnyo-en, Agonshu.

3.2. Fascinaţie şi comercializare

În legătură cu pătrunderea şamanismului în lumea occidentală, un caz particular merită să fie semnalat. Carlos Castaneda, printre alţii, s-a făcut în anii ’80 apologetul şamanismului, în ciuda gravelor distorsiuni, denunţate de etnologi, pe care le suferă fenomenul şamanic în prezentările lui, unde apare ca model alternativ de percepţie a unei realităţi necunoscute.

Castaneda, ucenic şaman al unui indian yaqui, Don Juan, specialist în ierburi de leac, plante halucinogene şi vrăjitorie, învaţă să vadă. Se erijează în profet al societăţii noastre şi promite cunoaşterea, controlul emoţiilor, descoperirea stărilor de realitate neobişnuite, echilibrul şi fericirea. Castaneda afirmă o transcendenţă fără zei, dar crede în spirite aliate şi în spirite răufăcătoare, în spirite ale munţilor şi spirite ale nopţii. I-a făcut pe americani şi pe europeni să guste din peyotl, înainte ca aceştia să devină împătimiţi ai altor droguri.

Laurii comerţului sincretico-şamanic li se cuvin câtorva iscusiţi medicine-men, prezicători-vraci, psihoterapeuţi amerindieni, deseori metişi afro-europeni. Nu avem decât s-o consultăm pe Danielle Vazeilles, specialistă în „Pasărea-Tunet” şi în „Bizoniţa-Albă” de la indienii sioux, obiectul tezei sale de

doctorat, care, deşi nu posedă viziunea şamanică, vede foarte bine tot ce ţine de şamani şi de exportul de şamanism. Harley Swift Deer, un metis din Cherokee, a dat în 1983, la castelul Chamarande, lângă Paris, lecţii „de învăţare a roţii medicinei", cuprinzând Sun dance, sweatlodge, arte marţiale japoneze, close-combat al infanteriştilor marini şi ceva Castaneda. Rolling Thunder desfăşoară activităţi şamanice în Tirol şi-i cucereşte pe pictorii unguri. Black House Chavers, un afro-indian, adaugă la activităţile şamanice terapia de grup, bucătăria exotică, exerciţii de dans şi de respiraţie, teatru integral şi ceremonia japoneză a ceaiului… în Statele Unite. Archie Fire Lame Deer afirmă în Franţa anului 1982 valorile primordiale ale respectului, amorului-propriu, smereniei şi înţelegerii celorlalţi, proprii indienilor sioux dakota, şi – pare-se – celţilor, în cadrul unor călduroase schimburi comunitare. Michael Harner, după o şedere printre băştinaşii jivaro, organizează, la Center for Shamanistic Studies, cursuri în care explică reperarea bolilor şi terapia şamanică, călătoriile în lumile inferioare şi superioare pentru dezvoltarea forţelor auto-tămăditoare, modalitatea de a ajunge la stări de conştiinţă alterată cu ajutorul cântecelor şi al bătăilor de tobe, adică altfel decât o făcea, în anii '50, Aldous Huxley graţie mescalinei.

Care este părerea indienilor din rezervaţii în legătură cu toate aceste lucruri? Ei îşi exprimă marile reţineri în privinţa

autenticităţii acestor amestecuri de tehnici, considerându-l pe promotorul lor un amator! Lipsesc multe spirite. Deşi…

Nici Germania, nici Franţa nu duc astăzi lipsă de neo-şamanişti autohtoni: Hugo-Bert Eichmuller sau Mario Mercier. Rituri purificatorii, tobe, ateliere în care se recreează canoea spiritelor salish din America de Nord, călătorii cu ochii închişi… Unii participanţi ajung chiar să se creadă cai sau vulturi (Vazeilles, 1991, p. 97). Alţii spun: „Ceva vorbeşte în capul meu!”. Curentele neo-şamanice inventează mereu alte lumi, construiesc rituri fanteziste care cer intervenţia spiritelor ajutătoare, propun experienţe personale de iniţiere.

Cum se explică un asemenea interes şi idealizarea şamanilor de către anumiţi psihiatri disidenţi? Să fie oare vorba despre o căutare spirituală eliberată de constrângerile dogmatice şi care lasă cale liberă inventivităţii individuale şi realizării de sine? Din şamanism, lumea occidentală reţine îndeosebi fenomenele ce îi stimulează pe aceia care, pierzându-şi credinţa în supranaturalul instituţionalizat de bisericile creştine, încearcă să regăsească sacrul prin alte mijloace: divinaţie şi vindecare, asceză, călătorie în lumea spiritelor aliate omului, extaz cu sau fără droguri halucinogene.

Revizuit şi curăţat de nenumărate particularităţi culturale, neo-şamanismul dă apă la moară anumitor ecologişti şi adepţi ai curentului New Age care nu-şi dau seama că un astfel de sistem

vine în contradicţie cu multe din valorile lor, cum ar fi vegetarismul, feminismul sau respingerea legăturii dintre terapie şi vrăjitorie. Dar dacă turiştii de masă caută terapiile de grup pentru a împărtăşi o intensă activitate emoţională, de ce să-i lipseşti de tainul lor pe cei care cred în valoarea lui nutritivă?

DE REŢINUT

Şamanismul este religia unei părţi a Asiei, a Oceaniei şi a amerindienilor.

Puterile şamanului sunt întemeiate pe extaz şi pe posedarea de către spirite.

Supunând spiritele şi călătorind cu sufletul în cer, şamanul poate acţiona ca prezicător şi tămăduitor.

Comportamentul lui uneori nevrotic nu-l exclude pe şaman din societate, care se îndoieşte totuşi câteodată de eficacitatea purtărilor lui ciudate.

În fostele ţări comuniste din est şi în Statele Unite, se înregistrează în prezent o întoarcere la anumite forme de şamanism.

Partea a V-a DINAMICILE RELIGIOASE CONTEMPORANE

Capitolul 12 RĂCIRE SAU EFERVESCENŢĂ A RELIGIOSULUI?

Ce urmărim

Să scoatem în evidenţă formele actuale de îngustare a câmpului religios şi cauzele secularizării.

Să descoperim ponderea religiilor aflate în stare latentă în societăţile occidentale marcate de secole de creştinism.

Să explicăm mişcarea complementară de avânt al religiilor care promit mântuirea şi de regres al religiilor locale.

Să reflectăm asupra înmulţirii extraordinare a sectelor şi bisericilor noi.

Indiferent ce s-a spus despre încetineala sociologică a ideologiilor religioase într-o lume al cărei resort pare a fi în primul rând de ordin economic, ar fi o iluzie să concepem religia ca pe ceva împietrit prin esenţă şi ca pe un obstacol ce trebuie înlăturat din calea unui popor care doreşte să se dezvolte din punct de vedere tehnologic. Chiar dacă *homo religiosus* consideră schimbarea un regres în raport cu starea precedentă sau un factor care conduce la pierderea devoţiunii, nimic nu dovedeşte că, pus

în faţa realităţilor progresului material, el nu-şi însuşeşte comportamentele adecvate fără să-şi piardă totuşi convingerile religioase esenţiale. Că profanul tinde să se extindă în defavoarea sacrului este un lucru cert. Dar sinteza dintre lumea profanului şi lumea sacrului, aparent contradictorii, a fost întotdeauna operată de omul în societate. Aşa cum adoptă o tehnică nouă dacă o consideră superioară, tot astfel omul îşi adaptează credinţele şi comportamentele religioase la noi circumstanţe istorice, prin diverse îndreptări, îmbogăţiri sau eliminări.

1. O lume laicizată

1.1. Limitele secularizării

Religia şi lumea modernă sunt incompatibile, s-a tot spus până nu demult. Dovadă, tăvălugul secularizării, restrângerea câmpului religios, înscrisă în mod ineluctabil în viitorul omenirii, cu atât mai mult cu cât Marx şi compania ne tot băgau în cap că nu există alienare mai gravă şi opiu mai nociv decât aceste blestemate de instituţii şi de credinţe!

Zdruncinaţi în convingerile lor de corelaţia dintre lumea modernă (să acceptăm [noţiune de] supramodernitate, postmodernitate, mondializare sau globalizare, în aşteptarea următorului termen la modă) şi scăderea vertiginoasă a practicii religioase, răspândirea şi chiar contopirea unor credinţe socotite mistice, marginale, ezoterice sau sectare, sociologii s-au întrebat (dându-le cu tifla teologilor) ce se ascunde în spatele retragerii religiosului din faţa laicului (problematică între 1965 şi 1985), iar apoi cum se explică apariţia puseelor apocaliptice, harismatice, emoţionaliste şi fundamentaliste care te fac să-ţi pui întrebarea: este vorba despre o pierdere sau despre o înnoire a religiei?

Să ascultăm litania pe care ne-o cântă alde Berger, Luckmann, Wilson, Martin, lista mea neavând pretenţii argumentative:

Dezvoltarea raţionalizării şi a necredinţei;

Communitas ucisă de societalizare;

Eliberarea de sub dominaţia autorităţii religioase prin capitalismul care a încolţit în etica protestantă;

Laicizarea ce se manifestă prin separarea sferelor de activitate, prin educaţia neconfesională, prin declinul afilierilor religioase, al practicii rituale şi al puterii simbolurilor;

Retragerea zeilor de pe scena vieţii noastre cotidiene şi publice, în paralel cu marginalizarea lumii ecleziastice;

Demonopolizarea tradiţiilor religioase: produsele sacre, deşi diferit ambalate, tind să semene între ele, aşa cum o recomandă un anume ecumenism;

Privatizarea angajamentelor printr-o liberă alegere a credinţelor şi a obligaţiilor;

Transferul dinspre religie către politic sau în alte direcţii al unor atitudini, emoţii, rituri…

Variaţiunile pe tema prăbuşirii sau cel puţin a fisurării baldachinului sacru (*The Sacred Canopy*, a lui Berger) se înlănţuie pe tonul desvrăjirii [desenchantement] în sens weberian, dar cu nişte modulaţii care nu se fac aproape deloc auzite. Pentru Bryan Wilson, sectele răspund nevoii de interacţiune comunitară, chiar dacă gradul de circulaţie a adepţilor lor este foarte ridicat. Pentru David Martin, secularizarea nu este un proces uniliniar şi ireversibil, ci unul complex şi ambiguu, care nu exclude indivizii harismatici şi nici orientările simboliste şi ezoterice la elitele care

caută sacrul. Atenţie la aceste nuanţări! Desigur, există laicizare, dar în ce măsură? Şi oare, în aceste condiţii, religia, care devine instituţie specializată, dispare? Neîndoios că în Occident ea îşi pierde din putere, deşi poate numai temporar, dar acest lucru este oare adevărat şi pentru Lumea a Treia sau pentru fosta Uniune Sovietică ciopârţită? Dacă orice schimbare socială antrenează simultan o schimbare religioasă, înseamnă că nu există interacţiune şi recompunere a câmpului religios sau a câmpului social?

Chiar dacă natura nu mai este oglinda proiectului divin, ecologiştii se închină la natură. Ce dacă Luminile au făcut să pălească soarele divin? Dufy se va gândi că acum o avem pe zâna electricitate**20**! În loc ca sacrul să fie administrat de o biserică oficială şi organizată, asistăm la o înmulţire a grupurilor religioase voluntare în Coreea, Japonia, Statele Unite, Africa… în locul unui control social de tip moral şi religios, apare un control de tip politic şi birocratic. În această mutaţie a referinţelor etice, comitetele ad hoc fac însă apel la teologi. Iar în procesul de ajustare structurală din Africa anilor ’90, puterile religioase au un cuvânt greu de spus la Conferinţele naţionale de democratizare. Se mai poate atunci spune că religiile se retrag din lume, chiar dacă utopia ia uneori o formă religioasă? Încă o dată, în

---

[20] Aluzie la tabloul pictorului Raoul Dufy, La Fee Electricite (1937) (n.t.).

reconstrucţia mentală a realităţii, sacrul (ascuns în spatele unor valori culturale) este acela care dă sens.

Pe scurt, nu cumva teoriile secularizării sunt o iluzie a modernităţii, construită de lumea occidentală? O schemă paradigmatică ce are la bază date incomplete? Un talmeş-balmeş de idei nu total false, dar cărora le lipsesc confirmările empirice şi care nu iau în considerare nici toate ţările în care religia este implicată în reforme, rebeliuni şi revoluţii, şi nici cauzele proliferării noilor mişcări, culte şi secte religioase sau mistico-ezoterice?

Vom vedea însă că secularizarea este autolimitativă, aşa cum susţin Rodney Stark şi William Bainbridge, că religiile continuă să „deparadoxalizeze" lumea (termenul îi aparţine lui Luckmann), chiar dacă trec printr-o autopurificare, că au existat întotdeauna în istorie mişcări oscilatorii de necredinţă şi de întoarcere la sacru, că o răsturnare generează şi efecte compensatorii, că prăbuşirea cursului anumitor valori duce la deschiderea de noi pieţe. Cine ştie cum vor evolua lucrurile după ce atâţia profeţi s-au înşelat în privinţa sfârşitului lumii sau a sfârşitului unei lumi?

Ar fi, totuşi, fals să credem că în procesul de globalizare totul poate fi ţinut sub control şi că nu există nenumărate portiţe prin care se poate scăpa de domnia individualismului şi a raţionalităţii. În afectiv şi imaginar rămân întotdeauna chisturi

de simboluri religioase, ca nişte amintiri latente ale unei stări anterioare sau interioare. Printre aceste chisturi se numără religia populară, care a fost prea adesea tratată ca o reminiscenţă păgână, fără să se bage de seamă că ea era glasul unei credinţe din afara sacramentalului instituţionalizat.

1.2. Religii populare în stare latentă

Dacă evocăm, chiar şi pe scurt, religia populară, cercetată cu multă atenţie de numeroşi folclorişti şi etnologi europenişti, o facem pentru că această religiozitate (mai degrabă decât religie) intră în reaşezările contemporane menţionate în legătură cu secularizarea.

Religia populară rămâne în afara controlului social exercitat de instanţele marilor religii care făgăduiesc mântuirea, dar ea furnizează atât mărci identitare locale sau etnice (arătarea de moaşte la Saint-Junien, în Limousin, pelerinajele ţiganilor la Saintes-Maries-de-la-Mer), cât şi garanţii de sănătate, de reuşită, de noroc la bani sau de participare afectivă, apropiate de comportamentele magice (binecuvântarea unui stilou care va aduce inspiraţia în timpul unui examen). Întemeiată pe credinţe şi practici tradiţionale, uneori primitive, abia tolerată de religia oficială, dar influenţată de ea, religiozitatea populară, mereu în transformare şi compozită, intră în procesul modern de constituire de credinţe şi de rituri, realizând sincretisme ce

relativizează străvechile supremaţii religioase sau răspund ecumenismului ambiant. În ce crede ea? În strigoi şi în lucrări ale diavolului, în sfinţi tămăduitori, în miracole şi arătări, într-o renaştere după moarte… Ce rituri are? Pelerinaje, procesiuni, descântece, rugăciuni pentru ploaie, morminte fastuoase pentru morţi, devoţiunea fetişistă faţă de moaşte, ofrande votive…

Iată câteva trăsături prin care am putea opune religia populară şi religia instituţionalizată: emoţională şi nerealistă/intelectualistă şi birocratică; ortopraxie populară/ortodoxie elitistă; tradiţie orală/tradiţie scrisă; cultul unor sfinţi şi zei minori/orientare spre un Dumnezeu transcendent; religiozitate cosmică autonomă/religie teologică constrângătoare; trăire de amatori superstiţioşi/instituţie dogmatică de profesionişti.

Atare opoziţii sunt excesive, deoarece cele două tipuri de religie se influenţează reciproc, fără să se excludă. Aşa cum cultele agrare au dus la apariţia Rogaţiilor, tot aşa ideea de înger a putut trezi ideea recurgerii la spirite. Când reglementarea confesională slăbeşte, spontaneismul se poate inspira din tradiţiile populare, din astrologie şi din supravieţuiri încă nefosilizate. Când liturghiile clericale îngheaţă, unele rituri de trecere încă se practică: botez, împărtăşanie solemnă, căsătorie, înmormântare, prilejuri cu care se bea şampanie şi se fac fotografii. Nici chiar catolicul practicant nu manifestă ostilitate faţă de medalii, faţă

de yoga, faţă de pariurile hipice. Şi invers, de Crăciun, mulţi nepracticanţi pun la piciorul bradului o reprezentare a naşterii Mântuitorului.

Spre deosebire de schema caricaturală de opoziţii sugerată de R. Lapointe, argumentele pe care le aduce Daniele Hervieu-Leger mi se par întru totul pertinente. Iată-le în rezumat: lucrurile sunt mult mai complicate decât par, iar compromisurile sunt foarte frecvente. Este greşit să susţinem că religia populară are un caracter îndeosebi privat şi domestic. Câte din manifestările ei nu sunt binecuvântate de cler cu ocazia sărbătorii Sfântului Besse, Sfântului Rouin, Sfântului Guinefort (cf. Isambert) sau cu ocazia lansării la apă a unui pachebot la Chantiers de l'Atlantique? Dacă religia populară pune puterea divină în slujba unor nevoi individuale, ce s-ar întâmpla cu o religie instituţionalizată care nu ar face la fel? Că religia populară este un conglomerat de credinţe şi practici şi că cealaltă religie pare structurată? Da. Dar cu cimentul teologilor care se sfărâmă după fiecare Conciliu. Religia populară ţine seama de proximitatea fizică, de încercările de zi cu zi, de solidarităţile care se nasc în timpul muncii; care era situaţia bisericii creştine de la începuturi? Dacă religia locală se dovedeşte protestatară faţă de instituţia bisericească, nu la fel stau lucrurile cu aceasta din urmă în raport cu puterea politică dominantă?

Religia populară nu este nici versiunea popularizată a unor

credinţe savante, nici religia claselor subalterne sau înapoiate pe care le încântă o ritualitate festivistă. Vrând să elimine tot ceea ce i se părea un subprodus degradat, inclusiv statuile, sutana, latina bisericească, prapurii de Tromenies**21**, Conciliul al II-lea de la Vatican a continuat să reducă din farmecul unei Biserici şi-aşa slăbite din acest punct de vedere şi care îşi menţine purismul intelectual cu preţul rătăcirii celor păstoriţi.

1.3. Declinul religiilor locale

Deopotrivă religii ale poporului şi religii ale etniei, lipsite de aparat ideologic instituţionalizat în mod explicit altfel decât cel mult prin cosmogonii, religiile locale din Lumea a Treia îşi pierd puterea de seducţie, nu prin laicizarea societăţii, ci din cauza influenţei tot mai puternice a marilor religii, deşi dinamica internă nu este de neglijat.

Astfel, în ceea ce numim societăţi tradiţionale, s-au observat deseori fenomene cum ar fi transferul de mituri şi de culte dintr-un loc în altul, asimilarea divinităţilor învingătorilor sau învinşilor, cumpărarea de secrete sau de puteri magice cu efect terapeutic, moştenirea în familie, uneori deficitară, a unor îndatoriri sau cunoştinţe religioase, revelaţiile divinatorii care duc la apariţia unui nou cult, promovarea unui strămoş la rangul

---

[21] Numele unor procesiuni organizate în fiecare an la Locronan (Finistere, Bretania), pe drumul urmat, după legendă, de Sfântul Ronan (n.t.).

de divinitate, căderea în desuetudine a unor rituri legate de anumite forţe considerate inoperante, reînvierea câte unui cult după un miracol atribuit cutărei puteri spirituale.

Astăzi se remarcă aproape pretutindeni în Lumea a Treia o erodare a credinţelor şi a riturilor tradiţionale. Bătrânii pun nenorocirile pe seama abandonării cultelor, a pierderii încrederii în ajutorul zeilor protectori ai familiei, a nerespectării datinilor strămoşeşti.

Înainte de a cerceta cauzele erodării sacrului, care nu conduce neapărat la dispariţia oricărei transcendenţe, trebuie să constatăm că, pentru explicarea realului, se face din ce în ce mai puţin apel la o *arriere-monde*. Fenomenului politic de integrare a etniilor îi corespunde, vrem, nu vrem, dezintegrarea culturilor autohtone, mai ales sub aspect religios. Interdicţiile sunt tot mai puţin respectate; iniţierile nu se mai fac ca altădată; tineretul tratează miturile tradiţionale ca pe nişte basme; riturile cad în desuetudine; participarea la cult este din ce în ce mai slabă; păstrătorii tradiţiilor religioase îmbătrânesc şi dispar fără ca altcineva să preia ştafeta. Din lipsa transmiţătorilor unui material exclusiv oral şi pentru că miturile tradiţionale nu mai reînvie în rituri, dintr-un sistem de credinţe unificate nu mai dăinuie decât fragmente.

Concurată de un ansamblu de mesaje şi simboluri care îi sunt străine, religia tradiţională este victima unui atac pe toate

planurile: desacralizarea unei economii individualizate şi negustoreşti; înstrăinarea de religiile clanului prin găsirea unui loc de muncă în altă parte, slăbirea controlului social în mediul urban, dispariţia regelui-preot, transferul educaţiei familiale către şcoala laică etc..

Rezultatul jocului conjugat al dinamicii interne şi al acţiunii forţelor externe, în majoritatea lor distrugătoare, este o desacralizare a tradiţiilor, ceea ce antrenează o slăbire a valorilor morale, folclorizarea riturilor şi transformarea miturilor în legende. Declinul religiilor locale trebuie însă pus în corelaţie cu progresul credinţelor monoteiste.

2. Revirimente puternice

2.1. Expansiunea marilor religii

În afară de mişcările fundamentaliste, analizate mai ales de istoricii şi sociologii religiilor, se constată într-adevăr numeroase convertiri, însoţite de o fervoare de neofit, la religiile care făgăduiesc mântuirea – creştinismul şi islamul în Africa şi Oceania, budismul în Orient.

În Africa neagră, de exemplu, în perioada 1890-1990, numărul catolicilor a crescut de la un milion la o sută de milioane. Africanul ştie că misiunea, cu biserică, şcoală, dispensar, ateliere, plantaţii, a fost un loc de evanghelizare şi de civilizare. Misionarii, în ciuda unui anume zel antianimist, au fost adeseori păstrătorii limbilor vernaculare în care s-au tradus părţi din Biblie. Unii dintre ei au consemnat obiceiurile locale, studiind instituţiile societăţilor respective. Desigur, unele convertiri s-au făcut din interes, ele facilitând accesul la îngrijiri, la servicii sau la educaţie, iar mulţi funcţionari ai administraţiei naţionale au urcat în ierarhia socială graţie faptului că se formaseră în sânul grupurilor creştine. După dobândirea independenţei, africanizarea episcopatului a făcut ca numărul de episcopi negri să crească de la 20 în 1959 la 384 în 1992. Se continuă totuşi, nu fără unele abateri, un efort de inculturaţie, adică de adaptare a mesajului evanghelic şi a riturilor la obiceiurile autohtone; în

plus, episcopii africani s-au manifestat, începând din 1990, ca lideri în procesul de democratizare a regimurilor politice.

Care este situaţia în privinţa prozelitismului musulman? Între secolele XI-XVII, islamul a fost, în Africa saheliană, religia principilor şi a marilor negustori, islamul arab reprezentând culmea civilizaţiei. Succesul lui popular din secolul al XIX-lea se leagă atât de mişcările de restructurare politico-religioasă din Senegal până în Nigeria, conduse îndeosebi de El Hadj Omar şi de Ousmane dan Fodio, cât şi de pătrunderea în sud a unor negustori şi marabuţi prozeliţi, membri ai unor confrerii (qadariyya, sunită, tidjaniyya, muridă) care promit viaţa veşnică în schimbul unui act de credinţă în unicitatea lui Allah şi în misiunea Profetului. Sprijinindu-se pe gustul african pentru ritual şi tolerând poligamia, islamul îşi înalţă social adepţii prin prestigiul lui cultural (scriere, şcoală, drept, îmbrăcăminte, stil de viaţă). În timpul colonizării, el a ridicat o barieră culturală şi simbolică în calea Occidentului cuceritor şi s-a afirmat ca o religie autentică a Africii, sontrapondere la creştinismul de import. Pe călătorul african, sentimentul fraternităţii musulmane îl apără de senzaţia de dezrădăcinare. Atât foştii sclavi, cât şi femeile găsesc în islam un factor de distincţie socială, mai ales după un pelerinaj la Mecea. Dezrădăcinatului, islamul îi oferă un spaţiu al solidarităţii. În Burkina, acolo unde nu reuşise să cucerească lumea mossi prin războiul sfânt, islamul pătrunde

acum în mod paşnic. În Sudanul arabizat, el îşi impune legea în sudul creştin şi animist. În Kenia şi în Tanzania, unde creştinismul este dominant, vechea prezenţă arabo-musulmană a creat cultura metisă swahili. Metisajele religioase sunt şi mai evidente în sincretismele cu caracter profetic.

2.2. Secte sau biserici noi

În loc să asistăm la o stingere treptată a sacrului, observăm mai degrabă, aici convertiri şi prozelitism, dincolo o multiplicare a formelor de expresie religioasă (secte şi profetisme). În paralel cu ascensiunea ateismului, iau avânt mişcările fundamentaliste (studiate de sociologia religiilor), iar tensiunile dintre conservatori şi liberali nu sunt altceva decât semnele mutaţiilor religiosului.

Cuvântul „sectă", care provine mai degrabă din latinescul *sequi* („a urma un şef, o doctrină") decât din secare („a tăia", „a se rupe de"), este o etichetă pusă de societate şi mai ales de bisericile instituţionalizate unor grupuri care se despart de ele şi care sunt, evident, bănuite de erezie sau de nonconformism. Biserica nouă respinge conotaţia peiorativă a termenului „sectă". Cum mişcările minorităţilor creştine au fost foarte bine studiate de sociologia religiilor, nu vom insista asupra lor, ci vom semnala doar, cu titlu de informaţie, trimiţând la lucrările lui Henri Desroche, Alan Woodrow, Jean-Francois Mayer, varietatea

acestor mişcări de la periferia creştinismului, din care unele dăinuie de mai multe secole (puritani, baptişti, quakeri, hutterieni **22** , metodişti, adventişti, darbyşti **23** , mormoni, martorii lui Iehova; mai recent: Moon, Biserica scientologică a lui Ron Hubbard), ca să nu mai vorbim de parareligiile laice (ozeniştii din anii ’50) sau mistico-ezoterice cum ar fi New Age, în care fac casă bună medicina naturistă, astrologia, vegetarianismul, yoga şi reîncarnarea.

Câteva particularităţi bine cunoscute: hutterienii duc o viaţă simplă şi rurală, practicând punerea laolaltă a bunurilor într-o comunitate de la care nu primesc salariu. Quakerii (200 000 în toată lumea) tremură la numele Domnului, îndeosebi în cursul unor servicii religioase. Adventiştii nu şi-au pierdut credinţa, în pofida faptului că apocalipsa a fost anunţată fără succes pentru mai multe date. Adepţii Bisericii scientologice fondate de Ron Hubbard (1911-1986), autorul lucrării *La Dianetique* [Dianetica], sunt foarte preocupaţi de „mentalul” lor, pe care îl consideră cheia sănătăţii…

Religii ale tămăduirii

Iată concluziile la care ajunge Regis Deriquebourg în urma

---

[22] Membri ai unei secte întemeiate de Jakob Hutter (ars pe rug la 25 februarie 1536) (n.t).

[23] Membri ai unei secte întemeiate în 1825 de pastorul anglican Nelson Darby (n.t.).

studiilor făcute asupra Antoinismului, Ştiinţei Creştine şi Bisericii Scientologice.

„Cele trei confesiuni prezintă mai multe analogii. 1) Pentru întemeietorii lor, miracolul nu este extraordinar: este un dat religios cotidian. 2) Din punct de vedere teoretic, putem spune că profeţii lor «vrăjesc» lumea: Louis Antoine, Mary Baker Eddy, Ron Hubbard nu împing întâlnirea cu Dumnezeu sau cu thetanii[24] supranaturali într-un viitor îndepărtat: oamenii îi pot cunoaşte şi se pot bucura de favorurile lor pe pământ. 3) Vindecarea sau ameliorarea se obţine printr-o regenerare morală sau psihologică. Această regenerare este rezultatul unei munci personale de rugăciune (concepută ca o comuniune cu divinitatea) sau de psihoterapie. Deşi aceste grupuri religioase se feresc să folosească practici sugestive, problema sugestiei trebuie pusă atunci când se face analiza metodelor lor terapeutice. 4) Afecţiunile fizice de care au suferit toţi profeţii întemeietori ai acestor trei religii stau la originea cercetărilor lor. 5) Ceremonialul acestor religii este destul de sărac. Liturghiile sunt seci şi lipsite de încărcătură emoţională. Preferă să facă apel mai degrabă la raţiunea publicului decât la afectivitatea lui. Lucrul acesta ţine de concepţia lor despre mântuire. Mântuirea este individuală şi este mai mult rodul unei lucrări asupra propriei

---

[24] În doctrina scientologică, thetanul este partea nemuritoare a sufletului (n.t.).

fiinţe, care conduce la regăsirea adevăratei identităţi spirituale, decât al adeziunii la o comunitate şi al participării la un ritual colectiv. 6) Corolarul este accentul pus pe formarea religioasă (lectură, cursuri, seminarii) şi pe aplicarea ei imediată la propria fiinţă. Cateheza este concepută mai mult ca un antrenament spiritual sau mintal decât ca o învăţare a adevărului. 7) Aceste religii sunt optimiste, întrucât pornesc de la convingerea că majoritatea oamenilor se pot schimba în bine, în sensul pe care îl preconizează ele, şi că se pot bucura de o viaţă mai bună chiar din momentul prezent, contribuind totodată la progresul omenirii. 8) Toate sunt foarte legate de contextul în care iau naştere: întemeietorii lor, care sunt înainte de toate nişte cercetători religioşi, caută în cultura ambiantă cunoştinţe de care apoi se delimitează, elaborându-şi propria doctrină: spiritismul la Louis Antoine, homeopatia şi mesmerismul la Mary Baker Eddy, diverse aspecte ale psihologiei la Ron Hubbard. Prin aceasta, ele au întruchipat sau întruchipează în prezent o formă de modernitate religioasă. Aceste trei religii se deosebesc între ele din mai multe puncte de vedere. *1*) Pe plan doctrinal, doar discipolii lui Mary Baker Eddy revendică o filiaţie creştină. Ceilalţi năzuiesc mai degrabă la statutul de filosofie aplicată, iar în cazul lor se remarcă o înrudire cu sistemele orientale de gândire religioasă. *2*) Pe plan instituţional, se deosebesc prin organizarea lor: destul de informală la antoinişti, bine structurată

în Ştiinţa Creştină şi aproape birocratică în Scientologie. 3) în sfârşit, ele diverg prin legitimitatea lor: Louis Antoine şi Mary Baker Eddy vorbesc în numele «Principiului Divin», adică în numele Celuilalt, în vreme ce Ron Hubbard rămâne toată viaţa un cercetător care îşi transmite învăţătura în nume propriu, şi nu revendică nicio misiune divină şi nicio revelaţie."

Regis Deriquebourg, *Religions de guerison* [Religii ale tămăduirii],

Paris, Cerf, 1988, pp. 109-111.

În Africa, biserici afro-creştine sunt cu miile. În tradiţia majoritară din Iran, este aşteptat cu toată încrederea mahdi, care va restabili ordinea şi dreptatea la sfârşitul lumii. Aici s-a născut „credinţa baha'd'" (slava lui Dumnezeu), care propovăduieşte armonia dintre ştiinţă şi religie. În India, există foarte mulţi guru, ca de pildă Swami Prabhupada, care s-a exilat în Statele Unite şi a întemeiat, în 1966, Asociaţia internaţională a Conştiinţei lui Krishna (AICK[25]). Aceeaşi bogăţie în Coreea (Moon) şi în Japonia (unde Soka Gakkai, apărută în anii '30, numără milioane de membri).

Trăsături generale: o revelaţie, despre care se spune că a venit de sus şi care este adaptată la contextul modern, propune

---

[25] Asociaţia Internaţională pentru Conştiinţa lui Krishna – numele oficial al sectei Hare Krishna (n.t.).

viziunea unor origini idealizate şi a unei lumi viitoare armonioase, făgăduind chiar, cum face Biserica Scientologică, rezultate imediate. În toate aceste biserici, lupta împotriva dezordinii şi nedreptăţii presupune restaurarea unor principii morale stricte. Dar, pentru că cer o dăruire puternică, de care uneori membrii lor nu sunt capabili, pentru că după nişte maeştri stimaţi vin alţii imperfecţi, pentru că anumite presiuni financiare sau sexuale sunt refuzate, multe secte cunosc o rată ridicată de abandon, schisme şi disidenţe şi, în foarte multe cazuri, o mare autonomie locală.

Un portret general ar fi caricatural. Se cuvine, cel puţin, să facem o deosebire între sectele alternative, construite în mod coerent, care se bazează pe valori proprii şi propun un nou ideal social (Moon, Krishna, Soka Gakkai), şi stilurile de viaţă, ca de pildă New Age, element al unei nebuloase mistico-ezoterice. Unele se înscriu în vechi tradiţii (vedismul din Hare Krishna), altele ţin de inovaţii moderne, para-religioase (ozeniştii).

Înainte de a intra în comunitate, mulţi membri au suferit o afecţiune psihică sau au dus o viaţă plină de incertitudini sau rătăciri. Căutând siguranţa, aceşti oameni găsesc în secte răspuns la nevoile lor, deoarece li se asigură masă şi casă, susţinere şi protecţie fizică şi psihologică. Însuşirea normelor comunităţii necesită o puternică implicare, altminteri se aplică excluderea. Integrarea urmează normalizării şi este încununată de iniţiere,

care comportă grade diferite. Grupul foarte bine structurat reclamă o puternică adeziune ideologică la învăţătura unui părinte spiritual. O puternică presiune socială sancţionează orice nerespectare a unor riguroase reguli de viaţă. Pentru a-şi asigura condiţiile de reproducţie, sectele subvenţionează deseori studiile copiilor membrilor lor (Hare Krishna are şcoli cu statut privat) şi uneori construiesc puteri financiare solide (AICK, asociată cu Spiritual Sky, care produce tămâie, kohol şi parfumuri).

Asemenea oricărei religii noi sau contestatare în raport cu ordinea religioasă instituită, sectele respective sunt ţinta unor acuzaţii perfide. Subversiune! Câte dintre miile de secte care există au pus cu adevărat în pericol instituţiile noastre? Spălarea creierului! Cât de diferită oare de cea din noviciatul catolic? Deviaţii sexuale! I-am uitat pe fiii de papă, de clerici şi pe pedofilii din Sfânta Biserică? Am fi mai degrabă tentaţi să criticăm la aceste secte o rigoare morală excesivă. Traumatisme în familiile destrămate! Mai grave decât cele provocate de divorţuri? Îmbogăţirea mentorilor spirituali! În realitate, ea este foarte diferită de la o mişcare la alta, chiar dacă ne sunt daţi ca exemplu Moon şi Hubbard. Sinucideri colective! Dar sunt oare Templul Soarelui din Vercors şi Templul Poporului din Guyana nişte modele care pot fi generalizate? Sunt conştient de faptul că simpla menţionare a slăbiciunilor omeneşti nu pune punct final dezbaterii, cu atât mai mult cu cât, pentru credincioşi, criticile se

transformă în dovezi care legitimează. Cine nu crede că dreptatea este de partea lui atunci când este persecutat?

2.3. Destrămarea mişcării New Age

Asistăm astăzi la dezvoltarea altor mişcări parareligioase care nu au un caracter sectar – cum este New Age, dar care sunt lipsite de o ideologie unificată şi stabilă, şi de un rit prescris în mod riguros; acest fenomen răspunde unor încercări de a găsi un mai-bine intra-mundan, punând accentul pe relaţional şi comunicare. Eliberarea spirituală, echilibrul, stăpânirea de sine, responsabilitatea sunt aşteptate, ca efecte terapeutice, de la medicinile alternative (homeopatie, elixire florale, naturopatie) sau de la tehnicile psihocorporale de dezvoltare a potenţialului uman (yoga, meditaţie orientală revăzută, channeling – versiune contemporană a spiritismului). Modalităţi de a intra în comunicare cu energia cosmică şi de a te întoarce la fiinţa esenţială prin controlul pe care îl poţi avea asupra propriului ego, graţie unor şedinţe de animaţie de grup! Nu este exclus ca această formă de experienţă neinstituţionalizată, însoţită de interes pentru biologie, psihologie umanistă şi ecologie să aibă o viaţă mai lungă decât credinţa în era Vărsătorului, deja aproape abandonată.

Oare, în afara graniţelor Occidentului, sincretismele şi pluralismele religioase au mai puţină importanţă, iar disidenţele

sunt mai puţin atrăgătoare pentru unii şi mai respingătoare pentru alţii?

DE REŢINUT

Secularizarea nu este decât o fază occidentală a conflictului dintre religie şi societatea profană. Mondializarea nu poate crea o raţionalitate unică, acceptată de toată lumea.

În lume, toate marile religii progresează, indiferent ce gândeşte semi-ateul aproape alb, care fantasmează pe tema riscului fundamentalismului, în timp ce, în general, în majoritatea grupurilor religioase domină atitudinea moderată.

Caracterului închis al sectei, care îndoctrinează cu rigoare, îi corespunde deschiderea grupurilor mistico-ezoterice, care propun doar nişte căi de optimizare psihologică cu un sistem de sancţiune slab.

În locul mântuirii veşnice, multe dintre mişcările parareligioase propun bunăstarea trupească şi desăvârşirea omului pe pământ.

Capitolul 13 MUTAŢII RELIGIOASE DIN LUMEA A TREIA

Ce urmărim

Să determinăm dimensiunile inovaţiilor religioase din Lumea a Treia, unde efervescenţa rituală este mai importantă decât doctrinele mai mult sau mai puţin elaborate.

Să facem o distincţie între mesianism, profetism, nativism, revivalism…

Să explicăm mecanismele apariţiei şi dezvoltării profetismelor, precum şi tematicile lor destul de asemănătoare.

Să dăm exemple africane, americane, oceaniene, care dovedesc dezvoltarea sincretismelor.

În Africa, în Melanezia, la indienii din America, în Orient, se înmulţesc mişcările religioase în care câte un vizionar prevesteşte iminenţa unor schimbări radicale şi supranaturale în ordinea socială. Partizanii acestor mişcări sunt chemaţi să se organizeze şi să acţioneze în vederea instaurării domniei ideale a dreptăţii şi belşugului. De cele mai multe ori, profetul autohton suferă o influenţă creştină, mai ales protestantă, şi amestecă sincretic, atât în mesajul său cât şi în cultul pe care-l instituie, elemente din cultura locală.

1. Profetisme şi culte noi

1.1. Fenomene contra-aculturative?

Concomitenţele religioase ale aculturaţiei pot fi sesizate prin intermediul unei largi game de fenomene, desemnate, în funcţie de componenta dominantă, drept mesianism (un mesia doar promis sau unul care preia răspunderea unei mişcări religioase), milenarism (aşteptarea unui viitor de fericire, de dreptate), revivalism (reîntoarcerea la o vârstă de aur pierdută), nativism (revalorizarea culturii autohtone pure şi eliminarea elementelor străine), profetism (discurs care se dă drept cuvânt al lui Dumnezeu). În toate aceste cazuri avem de a face cu căutarea unor mijloace simbolice, în scopul înţelegerii şi modificării mediului înconjurător.

S-au semnalat deseori coloratura antieuropeană a acestor mişcări care cer să se pună capăt dominaţiei albilor, funcţia lor de coeziune între grupuri sociale până atunci disparate (revolta Taiping din China, mişcarea Hau-Hau a maorilor din Noua Zeelandă), adoptarea unor noi coduri de comportament şi a unei importante simbolistici ritualizate, apelul la fraternitate, la renunţarea la vrăjitorie şi la purificarea sufletelor. O întreagă atmosferă emoţională (vise, transe, glosolalie) însoţeşte această efervescenţă harismatică într-un climat de deposedare politică, economică şi culturală, trezind aspiraţia la autonomie.

Această interpretare a anilor ’50 (cf. Georges Balandier) se cere însă temperată. Unele biserici locale nu au participat la luptele de independenţă. Independenţa politică nu a devitalizat aceste mişcări, aşa cum ar fi fost de aşteptat să se întâmple, dacă scopul lor ar fi fost atins. Unele dintre ele au dobândit o legitimare-instituţionalizare prin intermediul politicului (Albert Atcho în Coasta-de-Fildeş), dar altele au refuzat să colaboreze şi au propus exilul interior (Kitawala). În Burundi, adepţii sincretismului Nyagayivusa se străduiau să scape de ordinea colonială. În Uganda, lakweniştii22 de etnie acholi se retrag în imaginar şi, după independenţă, contestă puterea printr-o revoltă armată (1986-1987). În ansamblu, se pare că evoluţiile recente nu au validat ideea exagerată conform căreia limbajul religios înlocuieşte un limbaj de contestare politică, cel puţin nu pentru toate mişcările.

Iată câteva exemple de care ne vom sluji în explicaţiile noastre ulterioare:

1.1.1. Ghost Dance

Dansul Spiritului a fost introdus în ultimul sfert al secolului al XIX-lea, mai întâi la indienii piute din Statele Unite, de către căpetenia religioasă Wowoka, format printre creştini. Acesta ar fi avut viziunea strămoşilor seminţiei lui, strânşi în jurul tronului lui Dumnezeu. Precursor al unei împărăţii mesianice, Wowoka

susţinea că, printr-o viaţă paşnică între ei şi cu albii, şi prin practicarea dansului calchiat după Sun Dance, indienii îşi vor recăpăta atât pământurile răpite, cât şi modul de viaţă pe care guvernul american încerca să-l facă să dispară.

În acest caz, reconstrucţia mitului originilor se face după un model eshatologic luat din altă parte (strămoşii cei buni în jurul tronului divin – cântece şi imnuri considerate revelate), la îndemnul unui erou semi-aculturat, în scopul latent al reconstruirii coeziunii tribale în jurul unor reprezentări deopotrivă vechi şi noi. Dansul exclusiv nocturn, la care participau persoane de ambele sexe îmbrăcate în alb şi formând o horă, se termina cu transe însoţite de viziuni care erau apoi povestite ca un mesaj din partea morţilor, venit să confirme şi să precizeze mesajul lui Wowoka. Expediţiile sângeroase din 1890 şi 1891 ale albilor au pus capăt acestor manifestări populare, care aveau loc cu prilejul unor reuniuni cultuale tradiţionale la încheierea vânătorii de bizoni. Refularea mitului a fost, aşadar, consecinţa reprimării ritului, deşi Hand Game a înlocuit destul de repede Ghost Dance în unele din semnificaţiile lui.

1.1.2. Cultele Cargoului

Cultele melaneziene ale Cargoului constituie un exemplu de mişcări profetice născute din impactul dintre tehnologia europeană şi o agricultură autohtonă care nu cunoştea

procedeele mecanice şi industriale. Când, pe la 1890, au început să sosească misionari şi negustori albi, profetul Tokerau a anunţat cutremure şi valuri de flux care aveau să-i nimicească pe albi şi pe colaboratorii lor. Strămoşii aveau atunci să se întoarcă pe o corabie mare, aducând cu ei unelte care să uşureze munca şi să asigure belşugul roadelor. Urma să se revină la vechile obiceiuri. De aceea, pentru a grăbi cataclismul, predicatorii locali au chemat la abandonarea lucrului, la mari festivităţi, în aşteptarea întoarcerii colective a morţilor şi a bogăţiilor.

În momentele de mare fierbere ale debarcării trupelor japoneze şi apoi ale recuceririi americane din timpul ultimului război mondial, credinţa în mit i-a făcut pe localnici să ridice cu sârg cheiuri şi hangare pentru ca viitoarele cargouri salvatoare să poată veni – şi, o dată cu ele, era belşugului. Tema mitică autohtonă a întoarcerii anuale a morţilor cărora li se dă de mâncare fusese amestecată cu experienţele migrării de pe o insulă pe alta, cu importul de mărfuri şi cu discursurile misionarilor despre venirea împărăţiei lui Hristos, care urma să pună capăt necazurilor lumii.

1.1.3. Kimbanguismul

Biserica lui Iisus Hristos pe pământ a profetului Simon Kimbangu (EJCSK) se reclamă de la întemeietorul ei zairez (1889-1951), născut la Nkamba – localitate declarată „Noul

Ierusalim”. Acest om blând şi simplu a fost iniţial membru al bisericii baptiste şi a fost găzduit la o familie europeană înainte de a avea, în 1921, o viziune care va marca începutul carierei lui profetice fără niciun mesaj politic. Simon Kimbangu străbate satele, vindecă oameni, propovăduieşte după Biblie monoteismul şi monogamia, dar şi cultul strămoşilor şi al valorilor tribale. Autorităţile belgiene, foarte catolice, îl arestează. Kimbangu evadează, se predă autorităţilor după câteva luni şi moare după treizeci de ani de închisoare la Elizabethville. Iată martiriul profetului! De la el se reclamă o întreagă serie de mişcări mesianice antifetişiste pe care unul dintre fiii lui reuşeşte să le scoată din clandestinitate, graţie unor toleranţe coloniale din 1957, pentru a întemeia o Biserică unificată, EJCSK, care devine membră a Consiliului Ecumenic al Bisericilor în 1969.

Şeful statului independent, Mobutu, aprecia rolul bisericii în sprijinirea ideologiei sale de autenticitate şi în dezvoltarea Zairului: temple, şcoli, dispensare, cămine sociale şi centre agricole.

EJCSK (80% dintre bakongo), care a cunoscut momente de slăbire a elanului harismatic şi disidenţe interne, tinde să nu mai fie asimilată bazei ei populare şi sărace, ci mai degrabă „intereselor castei conducătoare a instituţiilor naţionale”, subliniază Suzan Asch, care îşi pune întrebări în privinţa destinului kimbanguismului după ce Mobutu nu va mai fi la

conducerea ţării, mai ales că operele sociale duc lipsă de cadre calificate, iar lucrările de întrajutorare benevolă îi privează pe adepţi de resurse monetare.

1.2. Contextul în care apar profetismele

Deşi condiţiile istorice cu caracter politic, economic, social şi cultural nu explică totul, ele pot fi totuşi considerate a posteriori antecedente relativ constante ale unor mişcări religioase care, toate, produc mituri, culte şi organizaţii religioase, uneori foarte restrânse.

1.2.1. O situaţie de dominaţie şi de asuprire

Aşa cum cultul Cargoului se ridică împotriva colonizării albilor, mişcarea Mau-Mau a populaţiei kikuyu din Kenia se opune dominaţiei engleze. La indieni, Dansul Spiritului s-a născut dintr-o gravă criză economică: cu o tehnică de război superioară, imigranţii europeni îi decimează pe indieni, însuşindu-şi pământurile şi animalele acestora, care stăteau la baza sistemului economic de vânătoare indigen.

1.2.2. Un mediu harismatic

Mesianismele de tip harismatic au profitat de anumite substraturi instituţionale favorabile, ca de pildă şamanismul sau exorcizarea demonilor. Or, există oare demoni mai îngrozitori

decât „diavolii de străini”? Sentimentele xenofobe se amplifică deseori în corelaţie cu un climat intern de nesiguranţă şi de teamă de vrăjitorii. Credinţa în mit este susţinută de numeroase fenomene recunoscute în mod tradiţional ca dovezi ale manifestării sacrului şi care ţin de harismă: viziune, adorcism, vindecare, aceasta din urmă cu atât mai remarcabilă cu cât bolile epidemice şi sociale (alcoolismul, furtul, corupţia, detribalizarea) fac ravagii.

Pentru a-şi întări credinţa în personalităţi şi fapte harismatice, se întâmplă ca toţi credincioşii să intre într-o stare paranormală. Pentru a-şi provoca viziuni, indienii navajo din America de Nord folosesc peyotl, o cactacee consumată pentru a atenua foamea şi oboseala, pentru a vindeca bolile. În ceea ce îi priveşte pe adepţii gabonezi ai cultului bwiti, principalul lor rit constă în a bea zeama obţinută prin macerarea răzăturii de scoarţă de eboga, care exacerbează trăirile până la halucinaţie şi stimulează dorinţa sexuală.

1.2.3. Un climat de frustrare şi de revendicare

Pe măsură ce sporesc sentimentele de deposedare politică (anularea privilegiilor căpeteniilor), economică (devalorizarea bunurilor băştinaşilor), culturală (dezvoltarea modelelor străine), religia începe să se contureze ca un refugiu şi ca un răspuns la sentimentele de frustrare sau la ameninţările critice la adresa

integrităţii, formulate de grupurile apărute din deculturaţia, segregarea şi dezagregarea socială. Nevoia activă de noi valori religioase se exprimă prin revendicări şi uneori prin descărcări agresive brutale (Mau-Mau), care corespund unui proiect de dezalienare culturală. Deşi eliberarea nu are adesea loc decât pe plan imaginar, e posibil ca mişcarea să poarte germenele unui naţionalism, ca în cazul kimbanguismului congolez.

1.2.4. O aspiraţie autonomistă

Cauza efervescenţei mitopoietice în multe din ţările Lumii a Treia trebuie căutată în nenumăratele constrângeri impuse, pe de o parte, de misionarism şi, pe de altă parte, de puterea politică colonială. Pe plan religios, tema autonomistă se exprimă prin crearea unei biserici separatiste ierarhizate; pe plan economic, prin căutarea unei mântuiri materiale compuse din sănătate fizică şi dintr-un belşug de bunuri; pe plan politic, prin mişcări pan-africane sau pan-indiene de preluare de către indigeni a frânelor propriului destin.

1.3. Diversitatea mesianismelor

Pe scurt, prin traumatismele pe care le creează, situaţia de aculturaţie pare a favoriza apariţia unei efervescenţe religioase. Se cuvine totuşi să remarcăm că tipurile de răspuns la ameninţările din afară pot fi diverse. În unele cazuri e vorba de o

aşteptare mesianică ce transformă marasmul în speranţă, dar în alte cazuri e vorba fie de posedare ca soluţie pentru a ieşi din istorie prin exaltarea teatralizată (v. Filmul lui Jean Rouch, *Les Maitres fous*), fie de utopii ce înfăţişează o lume planificată şi programată care exorcizează tragicul şi pedepseşte patima.

De asemenea, se cuvine să remarcăm că există un prag maxim şi un prag minim de aculturaţie care fac posibilă dezvoltarea mesianismelor. E. Shaden, care compară trei triburi tupi-guarani, este de părere că la băştinaşii nandeva cei mai tradiţionalişti presiunea aculturativă nu este îndeajuns de dramatică, în timp ce la băştinaşii kaieva cei mai modernizaţi această presiune este prea puternică pentru a produce, ca la populaţia mbira, un mesianism articulat în jurul mitului Pământului fără rele, al mitului cataclismelor succesive (pârjol universal şi potop) şi al mitului diferitelor zămisliri ale lumii.

În sfârşit, simpla dinamică externă nu poate explica toate cazurile de mesianism. La multe popoare înrobite n-a apărut niciun fel de mesianism, iar profetismele s-au dezvoltat ca reacţie la criza internă a unei societăţi dinainte de colonizare, de exemplu la papuaşii koreri şi orakaiva din Noua Guinee, ca să nu mai vorbim de formaţiunile profetice africane îndreptate împotriva vrăjitoriei. E adevărat, totuşi, că orice atac extern tinde să provoace o criză, deoarece pune societatea în faţa unei alegeri între o tradiţie depăşită de fapte şi elaborarea unei noi căi în

chiar sânul unei societăţi atinse de aculturaţie.

1.4. Fazele de dezvoltare

Pe măsură ce se dezvoltă, orice mişcare antrenează în general modificări de atitudini legate de reinterpretarea miturilor, după ce se constată decalajul dintre speranţe şi realităţi. Aşa se explică de ce vedem cum multe formaţiuni profetice trec de la un prim stadiu, de luptă şi de acţiune imediată în vederea eliberării, la un al doilea stadiu, de elaborare a unei religii mântuitoare cu caracter mai mult contemplativ decât polemic (rezistenţă pasivă), ce îngăduie evadarea dintr-o realitate care cu greu ar putea fi schimbată şi acomodarea cu această realitate prin justificarea unor raporturi de coexistenţă cu albii, de exemplu, apoi la un al treilea stadiu, de organizare ecleziastică, în care elementul străin îşi face tot mai mult loc, până ajunge un element şi o putere internă, creştinismul fiind adesea conceput, după filtrare, ca purtător al unei valori magico-taumaturgice.

Faza provizorie de evadare din lume caracterizează majoritatea mişcărilor profetice, deoarece ea exprimă necesitatea desprinderii de lumea profană şi a formării unei alte societăţi. În acest fel, îşi găsesc justificarea, ca forme de evadare admise cultural, vedeniile, halucinaţiile, posedarea colectivă şi glosolalia, încărcate de potenţialităţi mitopoietice.

La urma urmei însă, deşi putem deosebi între ele mişcările

revoluţionare şi mişcările reformiste, în procesul istoric concret se dovedeşte că aceste distincţii corespund mai ales unor momente diferite care adesea interferează sau sunt legate într-o unică mişcare religioasă, al cărei proiect, de altfel, eşuează de altfel uneori.

2. Recurenţe mitice şi rituale

2.1. Tematica miturilor

Din confruntarea nenumăratelor povestiri mitice prezente în mesianisme şi din examinarea atitudinilor şi riturilor cărora le dau ele naştere, reies mai multe constante.

2.1.1. Referirea la origini

Orice mişcare profetică este declanşată de o revelaţie ai cărei iniţiatori sunt, în general, de la cultură la cultură: o Fiinţă supremă (Africa), un Mare Spirit (America de Nord), spiritele morţilor (Melanezia, Africa, America), un erou cultural (cultele apapocuva din Brazilia, peyotismul, dream dance). Se crede că inspiraţia vine de la o personalitate supranaturală pe care o evocă miturile despre origini, ceea ce conferă revelaţiei un fel de validare prin lucrurile deja cunoscute.

2.1.2. Sinteza dintre vechi şi nou

Unele devieri de sens, sau unele reinterpretări conduc însă la contopirea acestor elemente iniţiale cu altele mai moderne şi sporesc, revigorându-le, anumite încărcături simbolice. Fiinţa supremă – Imana din mitologia bantu, Mawu de la popoarele din Benin – serveşte drept substrat sau vehicul pentru Dumnezeul creştin. Botezul preia din riturile lustrale tradiţionale funcţia lor

magico-medicală şi purificatoare.

2.1.3. Unitatea lumii

În peyotismul indian, comuniunea cu aceeaşi forţă mistică a plantei (Iisus = Peyotl) încearcă să creeze o solidaritate supratribală, puternic zdruncinată de dezrădăcinări şi de înghesuirea mai multor triburi diferite în aceleaşi rezervaţii. În general, tematica eshatologică a multor mişcări religioase este un preludiu al unităţii lumii, chiar cu riscul de a face să amuţească vocile discordante, ceea ce dezvăluie o tendinţă totalitară.

2.1.4. Mântuitorul mitic

O altă constantă a majorităţii cultelor este aceea a unui mesia cu chip de om, continuator al lucrării tradiţionale şi restaurator al idealului originar. Apărând drept re-creatorul lumii, acest mesia face parte din stirpea eroilor şi strămoşilor aşteptaţi să se întoarcă. Multe popoare cred în reapariţia unui mântuitor care i-a fericit odinioară pe oameni cu dărnicia lui. Astfel, indienii precolumbieni din Mexic aşteptau reîntoarcerea lui Quetzalcoatl, papuaşii koreri pe a lui Manseren, iar unii hindu-şi pe a lui Kalkin, avatar al lui Vişnu, care va inaugura o nouă vârstă de aur.

2.1.5. Redobândirea stării originare de puritate

Pentru a regăsi paradisul pierdut, indienii cherokee şi papuaşii

procedează la o respingere activă sau pasivă a tot ceea ce vine de la albi. În alte cazuri, respingerea rămâne selectivă. Băştinaşii kikuyu refuză căsătoriile mixte, îşi excizează fetele, dar nu se opun noilor obiceiuri vestimentare. Chiar dacă un material străin, temele biblice de exemplu, se încorporează în doctrina mesianică, el ajunge curând, după reelaborare şi reînvestire mitică, să fie considerat nu un împrumut, ci un capi-tal propriu.

2.1.6. Paradisul terestru

Peste mitul întoarcerii la origini, proiectat într-o atmosferă de aşteptare milenaristă şi susţinut de profeţii apocaliptice vestitoare de catastrofe, renaşte mitul paradisului terestru, ţinutul pe care sărăntocii flămânzi de odinioară şi-l închipuiau brăzdat de râuri de lapte şi miere. Dacă o asemenea imagine continuă să hrănească imaginaţia oamenilor, ea poate lua, din motive sociologice, fie o formă retrospectivă, fie o formă prospectivă. Pentru mişcările hinduse cu tentă aristocratică, vârsta de aur se situează în trecut, în timp ce, pentru paria şi plebe, această epocă se proiectează în viitor.

2.1.7. Lumea pe dos

În sfârşit, din multe nativisme reiese tema răsturnării ordinii actuale. Anumite datini cretane şi saturnaliile romane cuprindeau rituri de răsturnare temporară a ierarhiilor, de suspendare a

legilor şi de desfiinţare a tabuurilor. Anticiparea viitorului paradis pe Pământ şi începutul răsturnării lumii se pot traduce prin diverse forme, de la caz la caz: identificare cu stăpânii prin purtarea de uniforme (cultul tromba**26** din Madagascar) şi prin atribuirea de grade ofiţereşti (cultul cargoului la papuaşi); respectarea unei morale riguroase, pentru a fi demn de împărăţie; punerea sub semnul întrebării a ordinii stabilite şi a autorităţii superioare prin mijloace ca masacrul, neplata impozitelor, sinuciderea prin foc (îndeosebi în India).

2.2. Constante ale noilor culte din Africa

Până acum a fost vorba despre construcţii mitice. Pentru a explica mai bine procesul de instituţionalizare după o eventuală disidenţă în raport cu Biserica mamă, se cuvine să examinăm cauzele dezvoltării acestor mişcări religioase şi câteva dintre trăsăturile lor comune, fără să ne hazardăm la o extrapolare dincolo de continentul african pe care l-am luat drept exemplu.

Din Nigeria până în Ghana, şi mai ales în Togo, sub numele de Aladura („cei ce se roagă”, în limba yoruba) sunt cunoscute diverse grupuri religioase, ca de pildă Ordinul Sacru al Celui Veşnic, Biserica Heruvimilor şi Serafimilor, Templul Păcii, Frăţia Inimii Cosmice, Creştinismul Ceresc, Societatea Crucii Albe etc..

---

[26] Cult ai cărui adepţi se cred posedaţi de spiritele unor strămoşi de neam regesc (n.t.).

Cauzele profunde ale înfloririi acestor noi biserici par a fi, pe de o parte, lipsa de emoţie şi de intensitate religioasă a religiilor creştine, ceea ce îi împinge pe oameni să renunţe la o liturghie care nu are nimic din forma de sacralitate proprie Africii, şi, pe de altă parte, faptul că religia creştină nu este direct funcţională pentru majoritatea africanilor care se confruntă cu tot felul de neajunsuri în viaţa de zi cu zi (lipsă de bani, boală…).

În mai toate aceste religii se regăsesc următoarele zece trăsături principale:

Visul este un mijloc de contact cu Dumnezeu. Prin onirism, Dumnezeu trimite mesaje credincioşilor săi;

Prezicerea şi viziunea sunt o constantă în tradiţia animistă. Prin intermediul premoniţiilor, Dumnezeu se poate adresa oamenilor aflaţi în stare de graţie;

Vindecarea unei afecţiuni trupeşti, considerată un miracol, este interpretată ca un semn de elecţiune şi ca o dovadă a adeziunii religioase;

Printre mijloacele de vindecare şi de purificare, apa naturală este un element principal. Întrebuinţarea ei inflaţionistă este legată de valoarea acordată vieţii. Apa face posibilă creşterea vegetaţiei; este căutată de animale; în ea stă orice fetus uman. Aflată la originea oricărui tip de fecunditate, apa are virtuţi regeneratoare şi curative;

Apropierea în timp a sfârşitului lumii exprimă teama în faţa

dezordinilor din societatea contemporană, dar este totodată un mijloc de înălţare a sufletului la cer;

Trăsătură a culturii negro-africane: practicarea dansului;

Unele biserici, puţine la număr, consideră transa ca pe un moment privilegiat în care credinciosul intră în comunicare cu Dumnezeu;

Postul, substitut al sacrificiului, este considerat ca o stare propice concentrării, receptivităţii faţă de graţia divină;

Portul frecvent al unei uniforme (îndeosebi albe) evită discriminarea în materie de haine, după care se recunosc bogaţii şi săracii;

Bisericile noi consideră că un minimum de bunăstare este necesar pentru a-l adora pe Dumnezeu şi admit ca semn de elecţiune şi de stare de graţie dobândirea de bunuri materiale.

Dacă toate aceste motive, şi mai cu seamă omologia de structură dintre ele şi cultura africană explică succesul lor momentan, corect este să subliniem şi punctele lor slabe:

Dorinţa manifestă de unitate între ele nu s-a putut niciodată concretiza. Între toate există dispute pe marginea unor chestiuni doctrinare;

Sunt în stare de sciziune permanentă, lucru care poate dăuna prestigiului lor. Deseori, un concurent al pastorului desemnat sau auto-numit vrea să treacă în fruntea mişcării şi creează alta – la început, pentru numai o mână de adepţi;

Nu au o doctrină elaborată; nivelul redus de instruire al pastorilor nu poate fi compensat prin entuziasm şi bunăvoinţă;

Opozanţii le reproşează adesea că se interesează prea mult de viaţa materială şi neglijează problemele spirituale. Importanţa acordată vindecărilor trupeşti, banilor, gloriei, reuşitei sociale riscă să o ia cu mult înaintea mântuirii sufletului. Totuşi, ajutorul material oferit de biserică şi preluarea de către ea a unor probleme financiare (prin chete şi fonduri mutuale) câştigă încrederea atât a celor ajutaţi, cât şi a eventualilor neofiţi.

3. Despre sincretism

3.1. Procesele de sincretizare

Termenul de „sincretism” – care, la Plutarh, desemnează frontul unit al cetăţilor din Creta, de obicei rivale, însă aliate în lupta împotriva unui duşman exterior – are astăzi sensul de amalgam, de hibridare cu caracter religios.

Operând cu elemente în parte autohtone, încă vii sau reînviate, în parte străine (deseori creştine, în lumea modernă), fie asimilate, fie reinterpretate prin adaptare la structurile mitice ale tradiţiei autohtone, construcţia sincretică nu este lipsită de complexitate. Astfel, putem observa simultan:

Un ataşament încăpăţânat faţă de anumite trăsături tradiţionale valorizate ca simboluri ale rezistenţei la elementul străin (excizia fetelor la populaţia kikuyu), accentul fiind uneori pus pe trăsături secundare ale culturii autohtone;

Respingerea anumitor aspecte ale acestei culturi (poligamia este interzisă la ngunziştii[27] din Congo) concomitent cu o ţinere la distanţă a modelelor străine ca reacţie la hegemonie;

Asimilarea sau integrarea crescândă a unor elemente creştine: Biblia, carte sacră, ajunge soluţia salvatoare pentru zuluşii care speră într-o mântuire extraterestră şi într-o justiţie pe lumea cealaltă. Bisericile autohtone devin în acest caz port-drapelele

---

[27] Ngunzism (ngunza, mesia): altă denumire a kimbanguismului (n.t.).

unui creştinism mai autentic decât cel importat de misionari;

Reinterpretarea unor elemente creştine într-o perspectivă păgână, pentru că unele teme sunt comune ambelor tradiţii (figura Fiinţei supreme, reapariţia morţilor, rituri de vindecare) şi pentru că temele importate sunt alese în funcţie de circumstanţe analoage: alegoria lui David şi Goliat simbolizează lupta negrilor împotriva albilor, iar prigoana împotriva lui Hristos o prefigurează pe aceea împotriva lui Simon Kimbangu.

Mişcarea religioasă este însă ambivalentă, deoarece este produsul predicării creştine şi al eşecului acesteia. Temele mitice ale mişcărilor religioase moderne se instituie, aşadar, ca sinteze ale unor surse heterogene. Astfel, la indienii tupi-guarani din Mato Grosso găsim elemente împrumutate de la triburile din Anzii vulcanici: focul din adâncuri care face ca pământul să se năruie cu zgomot înspăimântător; elemente împrumutate de la creştinism: crucea de lemn pe care se sprijină pământul; elemente luate din experienţa de viaţă: senzaţia de plutire a corpului după un dans mecanic şi prelungit vreme de mai multe zile.

Ca şi miturile care stau la baza noilor religii, ritualurile se elaborează pornind de la o simbolistică în care se reunesc diverşi referenţi. Astfel, pe altarul cultului ngunzist-amicalist (Congo), ridicat pe nişte trepte înalte şi acoperit cu o mantie roşie – culoare asociată în mod tradiţional cu rodnicia şi prestigiul, dar şi cu ideea modernă despre mântuitorii congolezi, se observă: o

fotografie (tehnică modernă) a lui Andre Matswa (mesia negru), un pumnal reprezentând credinţa jurată înaintaşilor, o lampă aprinsă, ca aceea din sanctuarele creştine, o cruce de Lorena în mijlocul unui „V” – „V” de la victoria Aliaţilor, dar întruchipând aici lupta împotriva albilor – şi crucea de Lorena gaullistă amintind crucifixul, dar mai ales posibilitatea unei victorii împotriva asupritorului. În Zair, „S”-ul Armatei de Salvare este interpretat ca iniţiala lui Simon Kimbangu şi ca semn al bunăvoinţei albilor dezinteresaţi care-şi trâmbiţează din gură şi din alămuri zelul şi energia împotriva vrăjitoriei, fapt ce găseşte ecou în antifetişismul kimbanguismului.

Fiind însă conştient sau inconştient, o dorinţă de adaptare şi de continuitate şi o mişcare incomplet instituţionalizată, orice sincretism e marcat de accidentele istoriei şi de personalitatea liderilor.

Culte şi mituri pot dispărea împreună, ca urmare a dezamăgirii pricinuite de neîmplinirea unei profeţii. Astfel, mwunguismul a murit când, după al doilea război mondial, populaţia bayaka, care credea că nemţii nimiciseră puterea francezilor, a văzut venind, în locul lui Yahve, armata resuscitată a albilor. Credinţa în mit slăbeşte uneori ca urmare a eşecului acţiunilor pe care le generează. Astfel, indienii guarani care emigraseră spre coasta de est a Braziliei s-au reîntors în secolul al XIX-lea spre interior, după ce li s-au năruit speranţele de a-şi lua zborul peste mări spre

un ţinut al belşugului şi al vieţii veşnice – speranţe care îi făcuseră – la îndemnul şamanilor – să-şi uşureze trupul prin dans şi post neîntrerupt. În realitate, mitul s-a păstrat, dar fără un element: posibilitatea de a ajunge la „Pământul fără rele”. O greşeală tainică distrusese probabil efectul incantaţiilor.

3.2. Sincretisme diverse

În sincretismele noi, care nu sunt simple contaminări de felul acelora dintre riturile păgâne şi creştinismul de odinioară, procesul contra-aculturativ se exprimă prin manipulări de mituri, împrumuturi de rituri, asociaţii de simboluri, inversiuni semantice, reinterpretări de mesaje îndeosebi hristice.

În cultul vodu, transportat, începând cu secolul al XVII-lea, de pe Coasta Sclavilor (Golful Guineii) în Antile şi în Brazilia, o serie de rituri instituţionalizate, săvârşite într-un cadru asociativ ierarhizat, fac posibilă, printre altele, prin inter-mediul slujitorilor cultului şi al unor indivizi aparte, aflaţi în stare de transă, comunicarea comunităţii religioase cu spiritele.

În Haiti, unde fosta zeiţă-mamă a etnicilor yoruba se confundă cu sfânta Ana şi unde se amestecă elemente africane, haitiene şi creştine (calendarul, invocaţiile către sfinţi), cultul vodu funcţionează ca un protest împotriva puterii marilor religii, ca un mijloc de contestare şi de compensare a inegalităţilor sociale. Cu ocazia celebrării unei sărbători, a unei vindecări sau a unei

căsătorii, riturile vodu haitiene, conduse de un maestru de ceremonii bărbat (hougan) sau femeie (mambo), comportă în sanctuar (houmfo) saluturi, invocaţii ale spiritelor (loa), dansuri ritmate de tobe, sacrificii, precum şi o fază de posedare manifestată prin transele uneia sau mai multor persoane alese ca receptacul al cutărui sau cutărui vodu identificabil în funcţie de anumite coduri culturale. Aceste rituri presupun o iniţiere în liturghie: formule oculte, un limbaj aparte, reprezentări simbolice prin desene (veve), metode terapeutice.

În Brazilia, influenţele precolumbiene sunt notorii în cultele pagelanşa din Amazonia, unde animismul asociat cursurilor de apă şi animalelor s-a menţinut în parte împreună cu unele practici şamanice, cu credinţa în transmigraţia sufletelor şi cu întrebuinţarea frecventă a stimulentelor: tutun, alcool, fum. Influenţele creştine se fac simţite cam pretutindeni, prin codul etic, calendarul liturgic, cultul sfinţilor, logica sacramentală, organizarea în parohii şi confrerii. Nota africană apare îndeosebi în cultul demonilor orisha, de origine yoruba, şi în cultul strămoşilor, comun întregii arii bantu. Cum magia şi telurismul marchează cultele umbanda din păturile de jos ale populaţiei, spiritismul inspirat de Allan Kardec**28** şi ocultismul secolului al XIX-lea european au pătruns în clasele de mijloc, o dată cu unele

---

[28] Pseudonimul profesorului Hippolyte Denizard Leon Rivail (1804-1869), fondator al spiritismului în Franţa (n.t.).

metode de control mental de origine asiatică. Cultul candomble, specific nord-estului Braziliei, cuprinde un corp sacerdotal cu precădere feminin. Datorită lungilor şi complexelor lui ritualuri de iniţiere, precum şi dansurilor şi transelor, acest cult apare ca o societate cu atât mai secretă cu cât a trebuit să se apere de prigoana catolică.

Cultul candomble din Recife

„Caracteristica esenţială a religiei afro-braziliene (aşa cum ne-o dezvăluie varianta ei cea mai cunoscută, cultul candomble) este aducerea de sacrificii animale, care nu numai că se practică şi astăzi pe scară largă, dar chiar a dobândit, în ultimele decenii ale secolului al XX-lea, o importanţă şi mai mare. Carnea victimelor este împărţită între axe (sângele şi anumite organe), dăruit numai zeilor, şi eran (carnea roşie), mâncată de credincioşi chiar şi în afara contextului ritual. Sacrificiul animal îndeplineşte, aşadar, două serii de funcţii: simbolică şi religioasă, pe de o parte, economică şi nutriţională, pe de altă parte. Trupurile, minţile, mişcările şi acţiunile credincioşilor fac, de asemenea, parte din sacrificiu. Cultul candomble este o religie dansată şi practicată, mai degrabă decât gândită în termeni de teologie, filosofie sau ştiinţe sociale. Dansul, entuziasmul, transa şi sacrificiul ţin de aceeaşi logică în ritualul afro-brazilian: căci, pentru credincioşi, a exista înseamnă a fi perceput. Transa este continuarea

sacrificiului prin alte mijloace. Iar pentru afro-brazilieni, transa înseamnă mult mai mult decât prezenţa unei personalităţi noi care vine să înlocuiască personalitatea obişnuită a credinciosului. Transa este o experienţă eminamente extatică: un surplus de intuiţie şi de identitate saturează facultăţile cognitive şi afective ale credincioşilor şi îi împiedică, pe perioada cât se manifestă, să funcţioneze la modul convenţional. Exaltarea extatică apare atunci ca o soluţie la opoziţia dintre incomensurabilitatea simbolului şi a comuniunii şi incapacitatea individului de a o gestiona. Credinciosul este prea plin de zeul lui şi de entuziasmul pe care îl împărtăşeşte cu membrii congregaţiei sale – care îl fac să se dezlănţuie – pentru a-şi mai putea formula sentimentele la modul raţional sau clar din punct de vedere conceptual."

Roberto Motta, „Sacrifice et transe dans la religion afro-bresilienne", articol inedit.

În Brazilia, există şi alte forme cultuale – catimbo, macumba din Rio, dar ne vom opri mai mult asupra exemplului cultului batuque. Unui zeu suprem numit Iisus şi mamei sale, Fecioara Maria, le sunt supuşi sfinţii din cer, dar mai ales spiritele lumii de jos, encantados de diferite feluri, dintre care unii există dintotdeauna, iar alţii, bunăoară şarpele uriaş, broasca ţestoasă, jaguarul, sunt spirite animale; unii sunt de origine umană: regele Ludovic al XVI-lea al Franţei; alţii sunt luaţi din folclorul

brazilian: Dom Carlos, Joao de Mata, ca să nu mai vorbim de împrumuturile vodu importate din Maranhao (şi, mai înainte, din Dahomey), cum ar fi Akossi-Sapata (Sakpata, zeul variolei în Togo), Averekete (şăgalnica Avlekete), Legua Bagi (Legba, paznicul pământurilor) şi aporturile de orisha nago (Ogun, Xango, Imanja, Exu, de exemplu).

În Africa neagră, cultele sincretice se dezvoltă în medii în care cultura iniţială a fost modificată de o dominaţie exterioară şi în care un lider cât de cât harismatic se dă drept trimisul lui Dumnezeu. Deşi se practică adorcisme şi exorcisme, rugăciunea comună constituie, totuşi, ritul fundamental, la fel ca în religiile universaliste. Duşman înverşunat al fetişurilor, profetul harrist Albert Atcho accelerează, prin confesiunile şi prescripţiile lui terapeutice, trecerea de la conştiinţa persecutivă a răului, proprie nosografiei africane, la culpabilizarea personală interiorizată, proprie creştinismului. În cultul deima din Coasta de Fildeş, profetesa Marie Lalou, care a avut viziunea unui şarpe şi a unei ape miraculoase, ar fi mama lui Iisus, care s-a întors pe pământ pentru a salva, ea, popoarele negre de sclavie şi de dominaţia albilor. În cultul bwiti din Gabon, strămoşul civilizator Nzame este identificat simultan cu Adam păcătosul şi cu alter ego-ul lui, Hristos mântuitorul. În Zair, Sfântul Duh se încarnează în Simon Kimbangu.

În Orientul Mijlociu (la început), apoi şi în Occident, s-a

dezvoltat sincretismul baha'i, pentru care unitatea speciei umane, egalitatea dintre sexe şi nevoia de educaţie, considerate principii fundamentale, se asociază cu ideea că toate religiile sunt bune şi echivalente; Moise, Buddha, Iisus şi Mahomed sunt veneraţi în mod egal, importante fiind însuşirea corectitudinii morale prin meditaţie, post şi rugăciune, ca şi refuzul divizărilor, de care se face vinovată, printre altele, şi activitatea politică. În Laos, Georges Condominas a analizat aporturile de animism (cultul aşa-numiţilor phi) şi de hinduism în budismul popular.

Dacă modurile de compunere a elementelor de împrumut variază, ca şi motivele constituirii acestor sincretisme, se pare că adepţii trag totuşi anumite foloase comune de pe urma participării la practicile de cult: sentimentul că sunt ocrotiţi de un spirit, ajutor reciproc, reuşită socială sau îmbunătăţire a statutului personal.

3.3. Fărâmiţare şi unitate

Dacă vom compara acest capitol despre Lumea a Treia cu capitolul precedent, axat cu precădere pe Occident şi pe sectele de aici, vom constata că aceeaşi căutare a sensului şi a temeiului existenţei prin referire la o transcendenţă preocupă toate grupurile religioase. În general, adeziunea, rod al unei căutări lente, nu este deloc bruscă. Experienţele individualizate şi uneori dezamăgitoare explică însă abandonurile şi trecerile de la o

obedienţă la alta. Iar fragmentarea şi înmulţirea Bisericilor noi trebuie puse pe seama faptului că rivalităţile izvorâte din setea de putere sunt prezente şi aici, ca în orice lucrare umană.

Dar în vreme ce Lumea a Treia nădăjduieşte să iasă, inclusiv cu ajutorul religiei, din starea jalnică în care se află, Occidentul este preocupat îndeosebi de dezvoltarea capacităţilor intelectuale ale individului. În vreme ce Bisericile din Lumea a Treia au puţine creaţii doctrinale, surse de inspiraţie creştină recente, deci destul de fragile, şi mai ales baze cultuale în tradiţiile locale, sectele din Occident reinterpretează îndeosebi mesajele marilor tradiţii creştine, hinduse, budiste.

Dincolo de aparenta fărâmiţare a fenomenului religios, care nu prevesteşte nicidecum dispariţia lui, se observă o aspiraţie comună spre globalizare. Sectele şi Bisericile noi urmăresc un ideal de unitate a credincioşilor, de împăcare a oamenilor atât între ei, cât şi cu universul. Putem fi sceptici în privinţa rezultatului. În plus, deocamdată e puţin probabil ca ştiinţa să răspundă la întrebările: Cine suntem? De unde venim? Încotro ne îndreptăm? Astfel încât să satisfacă înţelegerea, afectivitatea şi imaginarul oamenilor.

DE REŢINUT

Multe profetisme şi mesianisme pot fi interpretate ca o reacţie la

aculturaţie şi la dominaţie.

Imaginarul religios îngăduie depăşirea dificultăţilor existenţei prin sublimarea lor cu ajutorul speranţei.

Anumite constante mitice şi religioase sunt firele călăuzitoare ale acestor efervescenţe religioase.

Orice religie este sincretică prin aceea că împrumută de la alte religii elemente doctrinale, rituale şi organizatorice.

În pofida căutării unei obedienţe care să ofere securitate, se observă frecvent o mobilitate individuală de la un grup la altul, în scopul risipirii unei nesiguranţe spirituale.

Concluzie RELIGIE ŞI SOCIETATE POLITICĂ

1. Religii etnice şi regalităţi sacre

În religiile cu bază etnică, nucleul religios elementar se află în general la nivelul familiei, al cărei şef joacă rolul de sacrificator abilitat să medieze între vii şi morţi, ceea ce nu exclude existenţa unor culte individuale şi a unor altare personale. Funeraliile, căsătoriile, ceremoniile de expiere, mesele comuniale se construiesc în jurul relaţiilor de rudenie, iar aceste relaţii, la rândul lor, servesc drept model în organizarea panteonurilor.

La nivelul satului şi al şeferiei înfloresc, de asemenea, tot felul de activităţi religioase, fie cu rol magico-politic (omul-leopard la băştinaşii nuer din Sudan), fie în confrerii iniţiatice (N'Domo, Kore la populaţia bambara), fie în societăţi cu scop religios cum este Nya koro a populaţiei minianka din Mali, care are în pază virilitatea şi fertilitatea, judecă ordaliile la care sunt supuşi vrăjitorii, asigură secretul tehnicilor de prelucrare a metalului şi caută să acţioneze asupra ploii şi tunetului.

La băştinaşii bwa din Burkina, descrişi de Jean Capron, societatea lui Do creează legătura ce uneşte marea familie cu etnia, simbolizează solidaritatea generaţiilor, stabileşte un echilibru judicios între casă – domeniu al autorităţii, al tensiunii,

al ordinii – şi sat, loc al fraternităţii, al destinderii şi al dezordinii.

În societăţile cu putere centralizată, puterea şefului şi, cu atât mai mult, a regelui (deşi ceea ce numim „rege” poate să domnească în Africa numai peste vreo zece sate) se sprijină, în general, pe un fundament sacru. Claude Tardits a pus capăt discuţiei privitoare la „regele divin” al lui Frazer, cercetând cu de-amănuntul diversele cazuri ce păreau să justifice teza pe care am amintit-o atunci când am vorbit despre Creanga de aur. Populaţiile shilluk din Sudan, jukun din Nigeria, nyoro din Uganda, lovedu din Transvaal nu practică acelaşi tip de regicid la apropierea bătrâneţii regelui sau după un anumit număr de ani de domnie. Unii regi-preoţi nu sunt omorâţi. Băştinaşii jukun de pe râul Benoue îşi ucid regele dacă au loc catastrofe naturale pentru care îl consideră vinovat, iar populaţia rukuba din centrul Nigeriei practică uciderea regelui prin substituţie. În Assur, regele îşi prelungea domnia punând să fie ucis un înlocuitor sau un fiu. Omorârea anumitor Reth, regii băştinaşilor shilluk, se explică – după părerea lui Evans-Pritchard – prin unele rivalităţi politice. Reth este întruchiparea spiritului întemeietor al ţării, nyikang, este intermediar între om şi zeu garantul unităţii ţării fiind zeul, în timp ce regele nu este decât un simbol. La băştinaşii lovedu, suverana moare de bunăvoie, iar această sinucidere îi conferă un caracter divin. La populaţia nyoro, regele nu este

divin, ci doar sacru. Cele mai frecvente roluri ale regelui în domeniul religios sunt acelea de magician care acţionează asupra ploii, vânturilor, soarelui şi condiţiilor atmosferice, de preot, mijlocitor, sacrificator pentru bunăstarea poporului său şi care asigură satisfacerea nevoilor, succesul operelor comunitare, bogăţia, victoria.

În general, în societăţile arhaice capacitatea de a guverna este asociată cu o harismă misterioasă, legată de persoana suveranului. Această harismă inerentă funcţiei regale acţionează atât în domeniul lumesc, cât şi în cel spiritual, în exerciţiul justiţiei, ca şi în guvernarea naţiunii. La germani, „harul" regelui sporeşte holdele şi înmulţeşte heringii. După Frazer, la poporul din Loango, cu cât puterea sacră a regelui este mai mare, cu atât sunt mai numeroase tabuurile pe care trebuie să le respecte el.

Dacă regele magician asigură rodnicia câmpurilor şi fecunditatea femeilor şi a vitelor, dacă are puteri de taumaturg (se spune că regii Capeţieni vindecau scrofulele), este de asemenea posibil, aşa cum se întâmplă în Asia, să existe o separare şi o complementaritate între funcţii. În India vedică, regele nu poate guverna fără brahman. Gingis Han şi regii Chinei se înconjură de ghicitori şi astrologi. Ca model de funcţii sacerdotale legate de funcţiile regale, Antichitatea ne oferă exemplul regilor-preoţi din Babilon, din Asiria şi din Fenicia, exemplul persoanei lui Melchisedec din Israel şi a lui Augustus

care restaurează la Roma unirea pontificatului suprem cu principatul. Căpetenie a oştilor, regele caută oracole şi se simte, ca în China şi în Japonia, executorul voinţei zeilor. Când împarte dreptate, se presupune că judecata lui purcede dintr-o revelaţie exprimată în oracolul regal.

Alegerea la tron respectă anumite semne divine – bunăoară, când îl învesteşte pe regele Saul, preotul Samuel o face ţinând seama de asentimentul lui Dumnezeu. La învestitura lui Numa Pompilius la Roma, augurul a primit de la cer un semn care i l-a indicat pe candidat. Recunoscut uneori ca fiu al divinităţii care l-a adus pe tron, regele poate fi adorat: faraonul îl întruchipează pe Horus; tenno, împăratul Japoniei, este considerat fiu al zeului soare Amaterasu. La Roma, unele mituri îl prezintă pe Cezar ca fiu al lui Iuppiter. Când religiosul şi politicul se autonomizează, regalitatea continuă să rămână „de drept divin".

În domeniul ritualurilor, legătura dintre religie şi politică este la fel de evidentă. Cum entropia pândeşte ordinea, multe ritualuri au drept scop lupta împotriva uzurii, simulând, de exemplu, dezordinea pentru a restabili ordinea (ritualuri de rebeliune), întronarea unui nou şef pentru a întineri raporturile sociale (ritualuri de învestitură), alungarea bolii şi a catastrofelor naturale din regat (ritualuri de purificare), readucerea în comunitate a puterii mistice pe care i-o conferă lumea strămoşilor (ritualuri de rugăciune şi sacrificiu) sau mai buna

integrare a comunităţii printr-o legătură care transcende interesele şi conflictele (ritualuri de comemorare). La indienii din prerie, dansul Soarelui reuneşte în fiecare an, timp de două săptămâni, triburile într-o ambianţă de exaltare şi comuniune maximă. În această perioadă, căpeteniile se adună şi iau hotărâri.

Aceste rituri, atât cele de comemorare cât şi cele de întronare, pun în scenă puterea într-o dramatizare grandioasă, care acţionează ca o capcană pentru gândire. Accentuând, pe de o parte, distanţa dintre suveran şi popor, ele amintesc, pe de altă parte, originea sacră a puterii şi, readucând în mod simbolic puterea la origini, îi reafirmă temelia sacră. Riturile de întronare, îndeosebi cele ale băştinaşilor shilluk, mossi şi swazi din Africa, utilizează o bogată simbolistică de corespondenţe între elementele naturale (soare, vegetaţie), teritorialitate (străbaterea regatului mossi pe etape, simulându-se recucerirea lui) şi grupurile sociale (nobili, prizonieri, femei, meşteşugari). Atât ritualul, cât şi acţiunea politică contribuie la a impune respectarea ordinii globale, condiţie a oricărei vieţi şi a oricărei existenţe sociale.

2. Religie şi stratificare socială

Într-o societate cu puternice diferenţieri sociale există conţinuturi religioase care deosebesc un grup de altul: religia populară şi religia clerului, obligaţiile rituale şi interdicţiile proprii fiecărei caste în India, sublimarea religioasă a opţiunii pentru un mod de viaţă legat de arta militară în ribatele islamice (mănăstiri de călugări războinici), discriminarea rasială din Statele Unite, care produce diferenţe de obedienţă religioasă (există biserici baptiste negre). Fiecare grup caută să se deosebească de celelalte, crcându-şi simboluri aparte.

Din studiile consacrate raporturilor dintre religie şi clasele subalterne, rezultă că pot fi adoptate trei soluţii:

Atragerea mesianismelor, sectelor şi noilor mişcări religioase (Martorii lui Iehova, Moon) în clase frustrate economic sau în criză de identitate, care aşteaptă de la anumite tehnici aşa-zis transcendentale, de la terapeutici miraculoase sau magice şi, mai ales, de la afilierea la un grup resorbţia disonanţelor lor cognitive;

Folosirea religiei de către clasele inferioare ca un limbaj prin care să-şi exprime protestul social: cazul anabaptiştilor lui Thomas Munzer în timpul războiului ţărănesc german din perioada Reformei, al teologiei Eliberării la popoarele din America Latină care încearcă să scape de sărăcie, al

catolicismului militant al sindicatului Solidarnosc din Polonia, care s-a ridicat împotriva regimului comunist;

Dezvoltarea unei religii populare nu numai în mediul rural sau în rândurile subproletariatului urban, ci şi în clasele mijlocii, în condiţiile în care Biserica oficială acceptă *novenele*, ex-voto-urile, apa sfinţită. În islam, pelerinajele la mormintele marabuţilor sunt tot o formă de religiozitate populară tolerată de religia oficială pe care o sprijină.

Cu toate acestea, cultura transcende clasele şi stratificările. Considerând religia ca o expresie ideologică a intereselor materiale ale unei singure clase sociale (teza lui Marx), nu putem explica de ce majoritatea suedezilor sunt luterani, iar majoritatea spaniolilor catolici şi nu putem justifica dezvoltarea religiilor universaliste care promit mântuirea în spaţii socioculturale atât de diverse.

3. Atitudinile politice ale religiilor

Aşa cum remarcă Henri Desroche în *Sociologies religieuses* [Sociologii religioase] (PUF, 1968), religia influenţează în general politicul în trei moduri diferite:

Atestatară, ea legitimează *statu quo*-ul şi joacă rolul unui factor de integrare în regim. Manipulând uneori câte un monarh devotat cauzei religioase, ea poate fi la rândul ei manipulată, ca în vremea Concordatului, de câte un Napoleon care preferă restabilirea unui catolicism liniştitor prezicerilor angoasante ale lui Cagliostro sau ale prezicătorilor. În pofida interconfesionalizării, partidele se bizuie uneori pe sprijinul unei anumite confesiuni: în Germania, catolicii votează în majoritate pentru Uniunea Creştin-Democrată, iar protestanţii pentru Partidul Social-Democrat.

Contestatară, ea se manifestă faţă de sine ori de câte ori o mişcare modernistă se opune unei tradiţii apreciate ca fiind caducă, sau atunci când contestarea integristă luptă împotriva unui progres socotit nefast, lucru ce nu poate rămâne fără urmări politice. De asemenea, contestarea se referă uneori la anumite aspecte politice, cum ar fi discriminarea femeilor sau a unor grupuri asuprite.

Protestatară, o religie poate trece de la secesiune la subversiune. Istoria oferă nenumărate exemple de secte şi de Biserici care

refuză să recurgă la tribunalele civile, refuză cultura literară profană, jocurile de noroc, producţia industrială, donarea de sânge, o formă sau alta de proprietate… Aşa cum postul catar putea merge până la inaniţie, bonzii care îşi dau foc demonstrează până unde merg convingerile lor, atât politice cât şi religioase. În câte o ţară, antagonismele religioase dintre catolici şi protestanţi dictează, din păcate, anumite politici încă de pe vremea Războaielor religioase. În sfârşit, multe din revoltele sociopolitice, ca, de pildă, revolta ţăranilor musulmani din Indonezia din 1888 sau unele răscoale din Africa şi din Oceania au fost impulsionate de lideri religioşi.

Spectrul atitudinilor care merg de la acordul dintre stat şi religie până la conflict, trecând prin toleranţă sau indiferenţă, trebuie să ţină seama de timp, de loc, de tipul de guvernământ, de evoluţia tradiţiilor şi de faptul că o religie este sau nu dominantă. Sunt cunoscute, ca să ne referim la un trecut recent, apartenenţa creştină a părinţilor ideii europene, rolul iudaismului integral în criza din Orientul Mijlociu, militantismul radicalilor în lumea musulmană din Iran sau din Algeria, rolul diferitelor biserici (cea luterană în RDG) în prăbuşirea imperiului sovietic şi sprijinul religios pe care îl primesc anumite micronaţionalisme: cel basc, de exemplu.

Este oare anacronică legitimarea prin religie în societăţile industriale moderne? În pofida apelului la raţionalitate,

simbolurile şi ritualurile invadează politicul. Să ne gândim la Marianne, la poporul ales de Dumnezeu, la drapelul care rezumă o istorie glorioasă şi dureroasă, la reaprinderea flăcării la mormântul soldatului necunoscut, la jurământul pe Biblie al preşedintelui Statelor Unite, la sărbătorirea bicentenarului Revoluţiei… Aceste simboluri şi ritualuri îndeplinesc şi ele, ca şi cele de la Numberg din 1934 sau ca şi cele din comemorările sovietice ale Revoluţiei din Octombrie, o funcţie de grupare ideologică, de legitimare, de ierarhizare şi de teatralizare a puterii.

Mai fragile şi mai puţin trainice decât religiile, liturghiile politice evoluează în ritmul înflăcărărilor naţionale şi al uitărilor. Pot ele da un sens deplin vieţii individului, pot ele institui o transcendenţă supremă, pot ele asigura temeliile unei vieţi morale care să nu fie doar viaţa cetăţeanului? Politica este o treabă omenească, prea omenească, şi atât de schimbătoare şi de plină de conflicte! Necredinciosul credea în Mao, iar noi îmbrăţişăm cu toţii nişte valori pe care nu le pot susţine decât filosofiile ce ne plac.

4. Puncte de suspensie

Învăţătura finală nu este aceea că trebuie să ieşim din lumea care ne înconjoară sau să refuzăm societatea, ci să dăm sens vieţii, lucru pe care-l facem cu toţii prin credinţe şi ritualizări ale vieţii noastre colective, individuale sau profane. Eu nu pot dovedi că o anumită religie este cea mai bună, dar pot spune cu certitudine că, în marea lor majoritate, şi indiferent cărei religii îi aparţin, credincioşii practicanţi sunt susţinuţi în modul lor de viaţă de credinţă, de speranţă şi de o dăruire pentru ceilalţi pe care creştinismul o numeşte caritate şi care îi împinge către propria transcendere şi către dobândirea seninătăţii în însuşi efortul de a practica virtutea. Nicio constatare punctuală nu poate fi generalizată. Niciun sfat nu este bun pentru toată lumea. Dacă antropologia nu este câtuşi de puţin un organism de consiliere, ea poate cel puţin demonstra, cu exemple, că supremul Bine, chiar închipuit în nenumărate feluri, nu stă în violenţă, în ură, în sfâşiere, în dispreţ. Astăzi, întoarcerea Occidentului descumpănit către un Orient mitificat are, probabil, sensul unei căutări a „căii, adevărului şi vieţii”.

Bibliografie

Religia şi sacrul

Bastide R., *Le Sacre sauvage*, Paris, Payot, 1975.

Caillois R., *L'Homme et le Sacre*, Paris, Gallimard, 1939 (*Omul şi sacrul*, trad. Rom. De D. Petrescu, Bucureşti, Ed. Nemira, 1997).

Durkheim E., *Les Formes elementaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912 (Formele *elementare ale vieţii religioase*, trad. Rom. De Magda Jeanrenaud & Silviu Lupescu, Iaşi, Editura Polirom, 1995).

Eliade M., *Le Sacre et le Profane*, Paris, Gallimard, 1965 (*Sacrul şi profanul*, trad. Rom. De Brânduşa Prelipcean, Bucureşti, Humanitas, 1995).

Geertz C, „Religion as a cultural system", în Banton M. (coord.), *Anthropological Approach of the Study of Religion*, Londra, Tavistock, 1966, pp. L-46.

Levy-Bruhl L., *Les Fonctions mentales dans les societes inferieures*, Paris, Alcan, 1910.

Otto R., *Le Sacre*, trad. Fr., Paris, Payot, 1968 (ed. I germană: 1917 [Das Heilige. Uber das Irrationale în der Idee des Gottlichen und sein Verhaltnis zum Rationalen – n.t.]) (*Sacrul*, trad. Rom. De Ioan Milea, Cluj, Ed. Dacia, 1996).

Van der Leeuw G., *La Religion dans son essence et ses*

manifestations, trad. Fr. Paris, Payot, 1955 (ed. I germană: 1933 [Phanomenologie der Religion – n.t.]).

Weber M., *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Fr. Paris, Pion, 1964 (ed. I germană: 1920 [Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus – n.t.]) (*Etica protestantă şi spiritul capitalist*, trad. Rom. De Ihor Lemnij, Bucureşti, Humanitas, 1993).

Figuri ipotetice ale religiei primitive

Frazer J., *Totemism and Exogamy*, Londra, Macmillan, 1930, 4 vol.

Freud S., *Totem et tabou*, trad. Fr., Paris, Payot, 1951 (ed. I austriacă: 1912 [Totem und Tabu – n.t.]) (*Totem şi tabu*, trad. Rom. De Leonard Gavriliu, Ploieşti, Ed. Mediarex, 1996).

Levi-Strauss C, *Le Totemisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962 (*Gândirea sălbatică. Totemismul azi*, trad. Rom. De I. Pecher, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1970).

Marett R., *The Threshold of Religions*, Londra, Methuen, 1909.

Thomas L. V. Şi Luneau R., *La Terre africaine et ses religions*, Paris, Larousse, 1970.

Tylor E., *Primitive Culture*, Londra, Murray, 1871, 2 vol.

Van Gennep A., *Tabou et totemisme a Madagascar*, Paris, Leroux, 1904.

Antropologia religioasă – scurt istoric

Bastide R., *Les religions africaines au Bresil*, Paris, PUF, 1960.

Dumezil, G., *Mythe et epopee*, Paris, Gallimard, 1971 (Mit şi epopee, trad. Rom. De Francisca Bălţăceanu, Gabriela Creţia, *Dan Slusanschi*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1993).

Eliade M., *Traite d'histoire des religions*, (prefaţă de G. Dumezil), Paris, Payot, 1949 (*Tratatul de istorie al religiilor*, trad. Rom. De Mariana Noica, Bucureşti, Humanitas, 1992).

Frazer J., *Le Rameau d'or*, trad. Fr., Paris, Laffont, 1981-84, 12 vol., (ed. I engleză: 1911-1915 [The Golden Bough – n.t.]) (*Creanga de aur*, trad. Rom. De Octavian Nistor, Bucureşti, Ed. Minerva, 1980).

Griaule M., *Dieu d'eau*, Paris, Chene, 1948.

Leenhardt M., *Do Kamo*, Paris, Gallimard, 1947.

Levy-Bruhl L., *La Mentalite primitive*, Paris, Alcan, 1922.

Mauss M., *Oeuvres*, Paris, Minuit, 1968-1969, 3 vol.

Middleton J. (coord.), *Gods and Rituals*, New York, The Natural History press, 1967.

Wallace A., *Religion*: *An Anthropological View*, New York, Random House, 1966.

Descifrarea povestirilor mitice

Akoun A. (coord.), *Mythes et croyances du monde entier*, Tumhout, Brepols, 1985, 5vol.

Caillois R., *Le Mythe et l'Homme*, Paris, Gallimard, 1937.

Eliade M., *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963 (*Aspectele mitului*, trad. Rom. De Paul G. Dinopol, Bucureşti, Ed. Univers, 1978).

Levi-Strauss C, *Anthropologie structurale*, Paris, Pion, 1958 (*Antropologie structurală*, trad. Rom. De I. Pecher, Bucureşti, Ed. Politică, 1978).

Levi-Strauss C, *Mythologiques*, Paris, Pion, 1964-1971, 4 vol. (*Mitologice*, Bucureşti, Ed. Babel, 1995).

Malinowski B., *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, trad. Fr., Paris, Payot, 1968 (ed. I engleză: 1926).

Meslin M., *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973 (*Ştiinţa religiilor*, trad. Rom. De Suzana Russo, Bucureşti, Humanitas, 1993).

Vernant J.— P. Şi Vidal-Naquet P., *Oedipe et ses mythes*, Bruxelles, Complexe, 1988.

Credinţele religioase: forme şi conţinuturi

Carlier C. Şi Griton N., *Des mythes aux mythologies*, Paris, Ellipses, 1994.

Danielou A., *Le Polytheisme hindou*, Paris, Buchet-Chastel, 1960.

Granet M., *La Pensee chinoise*, Paris, La Renaissance du livre, 1934.

Radin P., *Le Fripon divin*, trad. Fr. Geneva, Georg, 1958 (ed. I

americană: 1956 [The Trickster – a study în American Indian mythology – n.t.]).

Soustelle J., „Aziec Religion", în Encyclopedia Britannica, Chicago, 1974, vol. 2.

Sullivan L. (coord.), *Death, After Life and the Soul*, Londra, Macmillan, 1989.

Ritul în teorie

Cazeneuve J., *Les Rites et la Condition humaine*, Paris, PUF, 1958.

Girard R., *La Violence et le Sacre*, Paris, Grasset, 1972 (*Violenţa şi sacrul*, trad. Rom. De Monica Antohi, Bucureşti, Ed. Nemira, 1995).

Hatzfeld H., *Les Racines de la religion*, Paris, Seuil, 1993.

Maisonneuve J., *Les Conduites rituelles*, Paris, PUF, 1988.

Riviere C, *Les Liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988.

Riviere C, *Les Rites profanes*, Paris, PUF, 1995.

Turner V., Le Phenomene rituel, trad. Fr., Paris, PUF, 1990 (ed. I engleză: 1969 [The Ritual Process – structure and anti-structure – n.t.]).

Purificare şi înduplecare

Douglas M., *De la souillure*, Paris, Maspero, 1971 (ed. I engleză: 1966 [Purity and Danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo – n.t.]).

Heusch L. De, *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986.

Makarius L., *Le Sacre et la violation des interdits*, Paris, Payot, 1974.

Neusch M. (coord.), *Le Sacrifice dans la religion*, Paris, Beauchesne, 1994.

Riviere C, *Anthropologie religieuse des Eve du Togo*, Lome, NEA, 1981.

Testart A., *Des dons et des dieux*, Paris, Armand Colin, 1993.

Sărbători ale vieţii şi semne ale cerului

Bettelheim B., *Les Blessures symboliques*, Paris, Gallimard, 1969.

Bourdieu, P., „Les rites comme actes d'institution", *Actes de la recherche en sciences sociales*, nr. 43, 1982, pp. 58-63.

Duvignaud J., *Fetes et civilisations*, Geneva, Weber, 1973.

Eliade M., *Initiation, rites, societes secretes*, Paris, Gallimard, 1973.

Riviere C, *Union et procreation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1990.

Thomas L. V., *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985.

Van Gennep A., *Les Rites de passage*, Paris, Nourry, 1909 (*Rituri de trecere*, trad. Rom. De Lucian Berdan & N. Vasilescu, Iaşi, Ed. Polirom, 1996).

Reinterpretarea magiei

Evans-Pritchard E., *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, trad. Fr., Paris, Gallimard, 1972 (ed. I engleză: 1932 [Witcheraft, Oracles and Magic among the Azande – n.t.]).

Faivre A., *L'Esoterisme*, Paris, PUF, 1992.

Malinowski B., *Magic, Science and Religion*, New York, Doubleday, 1954.

Martin J.— B. Şi Laplantine F. (coord.), *Le Defi magique*, Lyon, CREA PUL, 1994, 2 vol.

Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

Servier J., *La Magie*, Paris, PUF, 1993.

Reexaminarea vrăjitoriei

Favret-Saada J., *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

Geschiere P., *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala, 1995.

Laburthe-Tolra P., *Initiations et societes secretes au Cameroun*, Paris, Karthala, 1985.

Mair L., *Witcheraft*, New York, Me Graw Hill, 1969.

Muchembled R. (coord.), *Magie et sorcellerie en Europe*, Paris, Armand Colin, 1994 (*Magie şi vrăjitorie în Europa*, trad. Rom. Maria & Cezar Ivănescu, Bucureşti, Humanitas, 1997).

Richardson J. (coord.), *The Satanism Scare*, New York, Aldine de

Gruyter, 1991.

Reactivarea şamanismului

Bouteiller M., *Chamanisme et guerison magique*, Paris, PUF, 1950.

Chaumeil J.— P., *Voir, savoir, pouvoir*, Paris, EHESS, 1983.

Eliade M., *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Paris, Payot, 1951 (*Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*, trad. Rom. De Brânduşa Prelipcean, Bucureşti, Humanitas, 1997).

Hamayon R., *La chasse a l'ame, Nanterre, Societe d'ethnologie*, 1990.

Hoppal M. (coord.), *Shamanism în Eurasia*, Gottingen, Herodot, 1984.

Perrin M., *Les Praticiens du reve*, Paris, PUF, 1992.

Vazeilles D., *Les Chamanes*, Paris, Cerf, 1991.

Abandonare sau efervescenţă a fenomenului religios?

Berger P., *La Religion dans la conscience moderne*, trad. Fr., Paris, Centurion, 1971 (ed. I americană: 1967 [The Sacred Canopy – elements of a sociological theory of religion – n.t.]).

Champion F. Şi Hervieu-Leger D. (coord.), *De l'emotion en religion*, Paris, Centurion, 1990.

Deriquebourg R., *Religions de guerison*, Paris, Cerf, 1988.

Hervieu-Leger D. Şi Champion R, *Vers un nouveau christianisme*? Paris, Cerf, 1986.

Isambert F.-A., *Le Sens du sacre*, Paris, Minuit, 1982.

Martin D., *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978.

Mayer J.— R, *Sectes nouvelles. Un regard neuf*, Paris, Cerf, 1985.

Woodrow A., *Les Nouvelles Sectes*, Paris, Seuil, 1977.

Mutaţiile religioase din Lumea a Treia

Balandier G., *Afrique ambigue*, Paris, Pion, 1967.

Clastres H., *La Terre sans mal*, Paris, Seuil, 1975.

Lanternari V., *Le Mouvement religieux des peuples opprimes*, trad. Fr., Paris, Maspero, 1962 (ed. I italiană: 1960 [Movimenti religiosi di liberta e di salvezza dei popoli oppressi – n.t.]).

Metraux A., *Le Vaudou haitien*, Paris, Gallimard, 1968.

Muhimann W., *Messianismes revolutionnaires du Tiers Monde*, Paris, Gallimard, 1968.

Piault C. (coord.), *Prophetisme et therapeutique*, Paris, Hermann, 1975.

Glosar

Evitând repetarea definiţiilor care pot fi găsite în indicele tematic (totem, mana, tabu, mit, sacru, fetiş etc.), acest glosar nu oferă lămuriri decât asupra unor noţiuni foarte puţin explicitate în prezenta lucrare sau în cartea mea *Introduction a l'anthropologie* [Introducere în antropologie], care precizează o serie de noţiuni referitoare la rudenie (descendenţă, clan, exogamie, incest), economie (kula), politică (şeferie)… Ceilalţi termeni sunt întrebuinţaţi în sensul indicat de orice dicţionar uzual.

Adorcism. Formă de posedare de către un zeu sau de către un geniu bun. Exorcismul este ritul de izgonire a unui spirit rău.

Anatemă. În Grecia: victima sacrificată. La primii creştini: ex-voto. Ulterior: sentinţă de respingere a unei propoziţii considerate ca eretică sau a unui comportament neîngăduit de Biserică.

Antropomorfism. Tendinţa de a atribui unor puteri considerate supranaturale trăsături proprii omului (pasiune, imaginaţie, forme de raţionament).

Arhetip. După Jung, model arhaic şi primordial al inconştientului colectiv, care leagă între ele anumite invariante simbolice şi mitice prezente în diferite sisteme religioase, magice şi filosofice.

Avatar. În religia hindusă, formă aparte şi adesea diferită pe care o ia o divinitate (îndeosebi Vişnu, uneori Şiva) care coboară pe pământ pentru a lupta, de pildă, împotriva unor forţe ale răului.

Cratofanie. Manifestare a unei puteri socotite superioară posibilităţilor omeneşti obişnuite.

Etologie. Studiul obiceiurilor şi comportamentelor animalelor (eventual, ale oamenilor priviţi ca mamifere) în mediul lor natural.

Ezoterism. Învăţătură sau practică ascunsă, care nu poate fi cunoscută decât prin iniţiere şi revelaţie.

Geomanţie. Divinaţie bazată pe interpretarea unor semne înscrise la întâmplare pe pământ sau a unor obiecte puse pe sol.

Harismă. Efect de iradiere personală, datorat unui har spiritual extraordinar despre care se crede că Dumnezeu l-ar dărui anumitor indivizi.

Hierofanie. Manifestare a sacrului, considerată ca atare de către credincioşii unei anumite religii.

Mani. Strămoşi consideraţi ca trăind şi acţionând pe lumea cealaltă.

Mitem. După Levi-Strauss, fragment elementar dintr-un mit de ordin descriptiv şi cu semnificaţie univocă.

Necromanţie. Divinaţie prin invocarea morţilor.

Onirism. Ceea ce ţine de vise, cărora li se atribuie o semnificaţie

ocultă, eventual supranaturală.

Ordalie. Probă judiciară materială prin care se testează vinovăţia sau nevinovăţia cuiva şi despre al cărei deznodământ se crede că este o judecată a lui Dumnezeu.

Peyotl. Drog halucinogen, numit şi mescalină, extras dintr-un cactus din Mexic şi din sudul Statelor Unite. La multe etnii, consumarea acestei plante i-a făcut pe oameni să creadă că prin ea s-ar manifesta o divinitate.

Predestinare. Doctrină potrivit căreia mântuirea sau osândirea omului ar fi dinainte hotărâtă de Dumnezeu, ceea ce ridică problema împăcării dintre liberul arbitru şi graţia divină.

Ritem. Element dintr-un rit global.

Soteriologie. Doctrină a răscumpărării omului prin Mântuitorul Hristos; într-un sens mai general: discurs despre mântuirea omenirii.

Taumaturg. Făcător de minuni.

Teofanie. Manifestare sensibilă a unei puteri socotite ca fiind divină.

Tip ideal. După Max Weber, construct intelectual ce sintetizează printr-un ansamblu de trăsături anumite fenomene empirice, fără însă ca fiecare realitate să-i corespundă întocmai (birocraţia, secta).

Transsubstanţiere. Schimbare de substanţă, în ciuda permanenţei formelor (hostia care devine, prin sfinţire, trupul lui Hristos).

Indice de autori

A
Acquaviva, Sabino, 20
Adler, Alfred, 10, 77
Akoun, Andre, 65, 190
Aristotel, 7
Aron, Raymond, 75
Asch, Suzan, 171
Auge, Mare, 11, 49, 126
B
Bainbridge, William, 160
Balandier, Georges, 64, 175, 179
Bastide, Roger, 10, 26, 51, 125, 189-190
Bataille, Georges, 103, 133
Beattie, John, 36, 124, 160
Beidelman, T.O., 90
Bellah, Robert, 90
Berger, Peter, 158, 177
Bergson, Henri, 125
Berry, 136
Berulle, Pierre (Cardinalul de), 25
Besnard, Philippe, 47
Bettelheim, Bruno, 59, 110, 191

Boas, Franz, 35, 68
Boulard, Fernand, 48, 74
Bourdieu, Pierre, 19, 20, 109, 191
Bouteiller, Marcelle, 136, 192
Bromberger, Christian, 88
C
Caillois, Roger, 11-12, 18, 22, 25, 29, 57, 112, 189-190
Calimah, 67
Calvin, Jean, 18
Camus, Dominique, 136
Capron, Jean, 183
Carlier, Christophe, 190
Cartry, Michel, 10
Cassirer, Emst, 58
Castaneda, Carlos, 152-153
Cazeneuve, Jean, 94, 97, 124, 191
Certeau, Michel de, 74
Champion, Francoise, 192
Chateaubriand, Francoise-Rene (de), 11
Chaumeil, Jean-Pierre, 150, 192
Cicero, 16
Clastres, Helene, 192
Codrington, Robert Henry, 35
Comte, Auguste, 17, 44, 101

Condominas, Georges, 180
Crawley, Edward, 41-42
Creuzer, Friedrich, 67
Cusanus, Nicolaus, 16
D
Deriquebourg, Regis, 164, 166
Desroche, Henri, 48, 164, 186
Dessuart, Joseph şi Annick, 114
Devereux, Georges, 150
Dieterlen, Germaine, 50
Douglas, Mary, 37, 97, 191
Dumezil, Georges, 40, 52, 69, 77, 190
Dumont, Louis, 52, 97
Durkheim, Emile, 11, 16, 22-23, 25, 29, 34, 36-37, 40, 43-46, 74, 85, 87, 90, 94, 97-98, 103, 109, 124-125, 189
Duverger, Christian, 10
Duvignaud, Jean, 191
E
Eliade, Mircea, 12, 22-25, 29, 40, 51-52, 73, 81, 89, 93, 109, 145, 147, 189-192
Elkin, Adolphus Peter, 17, 34
Elliot, Smith Grafton, 29
Epicur, 101
Eschil, 61

Evans-Pritchard, Edward Evan, 35, 49, 102, 106, 134, 140, 142, 184, 191
F
Faivre, Antoine, 191
Favret-Saada, Jeanne, 136, 192
Festinger, Leo, 75
Feuerbach, Ludwig, 42
Firth, Raymond, 36
Flavius, Iosephus, 116
Fortes, Meyer, 79
Fortune, Reo, 49, 142
Frazer, James George, 10, 12, 17, 25, 31-32, 34, 37, 42-43, 67, 93-94, 97, 123, 125, 183-184, 189-190
Freud, Sigmund, 34, 37, 44, 48, 58-59, 61, 63, 91, 93, 97, 102, 124, 189
G
Ganay, Solange (de), 50
Geertz, Clifford, 19, 90, 189
Geschiere, Peter, 139-140
Girard, Rene, 22, 93, 102, 191
Gluckman, Max, 87, 94, 141
Goffman, Erving, 94
Goldenweiser, Alexander, 34
Granet, Marcel, 52, 80, 190

Grey, George, 33
Griaule, Marcel, 50, 65, 92, 103, 190
Gurvitch, Georges, 124
Gusdorf, Georges, 102
H
Hallowell, Alfred Irving, 124
Hamayon, Roberte, 145, 149, 192
Harner, Michael, 53
Harris, Marwin, 50, 140
Hatzfeld, Henri, 94, 191
Heiler, Frederic, 10
Herodot, 21, 192
Herrenschmidt, Olivier, 11
Hervieu-Leger Daniele, 8, 20, 161, 192
Hesiod, 76
Heusch, Luc (de), 92, 103, 106, 146, 191
Homer, 21, 61, 68
Hoppal, Mihaly, 192
Hubert, Henri, 45, 123, 125, 127
Hugo, Victor, 67, 153
Hume, David, 32
Huxley, Julian, 87
I
Isambert, Frangois-Andre, 95, 161, 192

Jakobson, Roman, 89
James, William, 41-42
Julliard, Andre, 136
Jung, Carl Gustav, 48-49, 52, 57, 63, 195
K
Kant, Immanuel, 73, 101
Kardec, Allan, 179
Kluckhohn, Clyde, 49, 140, 142
Kuper, Adam, 90
L
Labbens, Jean, 48
Laburthe-Tolra, Philippe, 126, 142, 192
Lacan, Jacques, 124
Lactanţiu, 16
Lang, Andrew, 17, 20, 42
Lanternari, Vittorio, 193
Laplantine, Frangois, 130, 192
Lapointe, Roger, 161
Le Bras, Gabriel, 48, 74, 75
Leach, Edmund, 67, 94, 102
Leenhardt, Maurice, 50, 58, 79, 190
Levi-Strauss, Claude, 7, 10, 35-37, 50-51, 57-63, 68, 78, 81, 91, 94-95, 117, 125, 145, 150, 189-190, 196
Levy-Bruhl, Lucien, 12, 16, 45-46, 79, 94, 189-190

Lienhardt, Godfrey, 49
Linne, Carl von, 11
Losonezy, Anne-Marie, 10
Luckmann, Thomas, 158, 160
Lucreţiu, 16
Luther, Martin, 18, 77
M
Machiavelli, Niccolo, 57
Mair, Lucy, 192
Maisonneuve, Jean, 191
Makarius, Laura, 22, 37, 191
Malamoud, Charles, 87
Malinowski, Bronislaw, 49-50, 60, 63-64, 66, 91, 94, 123, 125, 190-191
Marett, Robert, 32, 36, 189
Martin, David, 159, 192
Martin, Jean-Baptiste, 192
Marwick, Max, 140
Marx, Karl, 17, 41-42, 158, 186
Mary, Andre, 10
Maspero, Henri, 80, 191, 193
Mauss, Marcel, 22, 30-31, 34, 36, 45, 79, 87, 102-103, 121-125, 127, 190, 192
Mayer, Jean-Frangois, 164, 192

Melennan, John, 33
Mensching, Gustav, 48
Merton, Robert King, 49
Meslin, Michel, 61, 190
Metraux, Alfred, 150, 193
Middleton, John, 49, 190
Morgan, Lewis, 17
Motta, Roberto, 180
Muchembled, Robert, 141, 192
Muhimann, Wilhelm, 193
Muller, Max, 29, 41, 67
N
Nabert, Jean, 97
Nadel, Siegfried Frederick, 90, 150
Neusch, Marcel, 191
O
Olier, Jean-Jacques, 25
Ortigues, Edmond, 79
Otto, Rudolf, 10, 22-25, 29, 48, 73, 189
Ovidiu, 67
P
Pace, Enzo, 20
Piques, Viviana, 65
Parsons, Talcott, 49

Paulme, Denise, 50
Perri, Francois, 118
Perrin, Michel, 149, 192
Perrot, Marie-Dominique, 74
Perry, William, 29
Piaget, Jean, 123
Piault, Colette, 193
Pindar, 67, 77
Platon, 7, 56, 71
Plutarh, 177
Poulat, Emile, 105
Prades, Jose, 74
R
Radeliffe-Brown, Alfred, 49, 90, 94
Radin, Paul, 78, 191
Rappaport, Roy, 50, 90
Reik, Theodor, 110
Richardson, James, 192
Rist, Gilbert, 74
Riviere, Claude, 191
Roheim, Geza, 124
Rosny, Eric (de), 142
Rouch, Jean, 117, 172
S

Sabelli, Fabrizio, 74
Sales, Francisc (de), 25
Sauvy, Alfred, 69
Schliemann, Heinrich,
Schmidt, Wilhelm, 17, 42
Servier, Jean, 192
Shaden, Egon, 173
Shils, Edward, 90
Smith, William Robertson, 42, 44, 93, 102
Soderblom, Nathan, 23, 25
Sofocle, 59, 60, 61
Soustelle, Jacques, 51, 78, 191
Spencer, Herbert, 32, 41
Spiro, Melford, 49
Stark, Rodney, 160
Sullivan, Laurence, 191
T
Tamari, Tal, 11
Tardits, Claude, 183
Tempels, Placide, 76
Tertulian, 16
Testart, Alain, 61, 103-104, 191
Thomas, Louis-Vincent, 50, 111, 190-191
Trilles, Henri Louis (R.P.), 80

Troeltsch, Emst, 11
Turner, Victor, 87, 90-91, 94, 102, 109, 191
Tylor, Edward Burnett, 31, 35, 41-43, 67, 102, 190
V
Van Baal, Jan, 102
Van der Leeuw, Gerardus, 22, 24, 38, 48, 102, 189
Van Gennep, Arnold, 34, 88, 93, 109, 190-191
Vazeilles, Danielle, 152-153, 192
Verba, Sidney, 90 Vergiliu, 66, 77
Vernant, Jean-Pierre, 59, 61, 190
Veyne, Paul, 75
Vidal-Naquet, Pierre, 59, 61, 190
W
Wach, Joachim, 48
Wallace, Anthony, 50, 190
Weber, Max, 9, 11, 18, 46-49, 73, 189, 191, 196
Webster, Hutton, 97
Westermarck, Edward, 102
Whiting, John, 124
Willaime, Jean-Paul, 48
Wilson, Bryan, 90, 158-159
Woodrow, Alan, 164, 192
Wundt, Wilhelm, 41-42
Z

Zahan, Dominique, 50

Indice tematic

A
Animism (animatism), 29, 31-32, 36, 41, 179, 180
Arhetip, 24, 52, 49, 56, 63-64, 77, 81, 195
Avatar, 22-24, 59, 67, 78, 174, 195
C
Cosmogonie, 29, 50, 56, 65, 72, 74, 77-78, 161
Credinţă, 8-10, 16-21, 24-27, 30-31, 36, 41-42, 44, 47, 49-52, 55-56, 58, 63-65, 67, 69, 72-76, 79-81, 86, 90, 93-95, 105, 112, 115, 122-131, 133, 135-137, 140, 142, 144-145, 148-149, 152-153, 158-165, 167, 170, 172, 178-179, 187, 190
Cult, 8-9, 11, 16-17, 19, 23, 26, 28, 29-36, 41, 43-44, 46, 50-51, 58, 67, 74, 78-79, 86-88, 92, 100, 104, 108, 113, 116-117, 121-122, 129-131, 133, 138-139, 142, 146, 151, 159-162, 168-169, 170-172, 174-175, 177-181, 183
D
Divinaţie, 8, 18, 69, 87, 108, 111, 113-115, 122, 125, 128-129, 136, 148, 150, 153, 195-196
F
Fetişism, 28-31, 33, 178, 195
Funcţionalist, 142

E
Extaz, 7, 116, 144-145, 149, 153, 192
Ezoteric, 56, 67, 91, 126, 130, 158-159, 164, 166
Ezoterism (ezoteric), 9, 26, 49, 56, 67, 91, 121-122, 126, 129-130, 158-159, 164, 166, 195
H
Harismă, 47, 137-138, 158-159, 169, 171-172, 180, 184, 195
Hierofanie, 21, 23-25, 27, 30, 52, 195
I
Ideologie, 11, 16, 42, 52, 55, 69-70, 75, 77, 81, 97, 139, 141, 158, 166, 171
Imaginar, 18, 22, 55, 58, 61, 70-71, 74, 76, 79, 124, 132-133, 136, 140-142, 152, 160, 169, 172, 181
Iniţiere, 8, 38-39, 61, 64, 79, 81, 89, 92, 106, 108-110, 114, 117, 126-127, 134, 144, 146, 153, 162, 166, 179, 195
Interdicţie, 21-22, 28, 33-34, 37-39, 43, 61, 63-64, 91, 78-99, 104, 111, 125, 146, 148, 162, 185
Laicizare, 8, 11, 139, 158-159, 161
Liturghie, 26, 64, 86, 89, 91, 95, 105, 113, 161, 164, 175, 179, 187
M
Magie, 8, 11, 16, 26, 36, 41, 43-45, 47, 49-51, 101-102, 111, 113, 118-131, 135-136, 141-142, 144, 152, 179, 191-192
Mana (manism), 19, 22-23, 25, 28-29, 31-33, 35-37, 41, 44-45,

97, 128, 139, 151, 174, 195-196
Materialism, 44, 50
Mesianism, 8, 125, 168-169, 171-174, 185
Mit (mitologie) 7-10, 11, 19-20, 23-26, 37, 41-43, 45, 48-49, 51-53, 55-77, 79-81, 85, 91, 95, 115, 130, 135, 147, 149-150, 161-162, 168, 170-175, 177-178, 184, 190, 195-196
Mitem, 196
Moarte, 21, 30, 32-33, 37, 41, 43, 50-51, 56, 58, 61, 63-64, 77, 79, 80-81, 91, 99, 102, 105, 108-111, 115, 122, 133, 136, 138-139, 149, 151, 160
Monoteism, 15, 17, 31, 41, 48, 58, 76, 140, 171
N
Naştere, 7, 20, 25, 27, 34, 36, 39, 42, 47, 59, 65, 68, 74, 77, 79, 87, 89, 91-93, 97, 108, 110-112, 125, 134, 161, 165, 174
Naturism, 28, 29
Necurăţie (necurat, impur), 11, 21-23, 25-26, 37-38, 77, 87, 94, 96-99, 103, 107, 111, 113, 126, 137
New Age, 11, 49, 129, 153, 157, 164, 166
O
Ordalie, 46, 114, 140, 183, 196
P
Persoană, 8, 17, 21, 30, 32, 36-38, 51, 67, 72, 75, 79-80, 99-100, 106, 109, 115, 117, 128, 133-134, 136, 140, 148, 170, 179, 184

Politeism, 17, 24-25, 31, 47, 76
Politică, 6, 22, 39, 47, 52, 64, 75, 112, 124, 129, 139, 141, 146, 161, 169, 172, 180, 183-185, 187, 195
Posedare, 8, 11, 86, 100, 108, 113, 116-117, 127-128, 135, 146, 172-173, 179, 195
Predestinare, 46, 78
Profan, 10, 15-16, 18, 21-26, 37-38, 44-45, 50, 67, 69, 85, 87-88, 97, 103-104, 107, 109, 112-113, 138, 158, 173, 186-187
Profetism, 8, 125, 163, 168-169, 171, 173
Psihanaliză, 40, 48, 51, 59, 131
Pueblo, 147
Puritate (curăţie), 11, 21, 87, 94, 96-98, 164, 174, 191
Putere, 11, 18-19, 22, 24, 26-27, 29-32, 35-36, 38-39, 42-44, 46-47, 57-58, 60-61, 64, 67-70, 74-76, 78, 80, 86-87, 89-90, 92-93, 97, 101-102, 104, 112, 116-117, 123-125, 128, 133-134, 136-137, 139-141, 144-147, 151, 158-159, 161-162, 166, 173, 178, 181, 183-185, 187, 195-196
R
Religia populară, 26, 130, 160-161, 185 revelaţie, 7, 15-16, 18, 24-25, 27, 67, 70,
109, 127, 162, 165, 174, 184, 195 rit, 9-11, 17-19, 23-26, 31-32, 34, 36, 38, 41-45, 49, 51-53, 56, 58, 64, 68, 70, 72, 81, 83, 85-100, 102-115, 117, 121-123, 125-129, 131, 138, 140, 144, 146, 148, 150, 153, 159-163, 166, 170, 172, 174-175,

177-180, 185, 191, 195-196
Rugăciune, 8, 10, 31, 34, 45, 86, 87, 89, 92-93, 96, 99-103, 107, 111, 113, 125, 160, 164, 180, 185
S
Sărbătoare, 19, 21, 64, 108, 112-113, 133, 141, 178, 191
Sacrificii, 8, 16, 31-32, 45, 48, 87-89, 92-93, 96, 99, 100-106, 111, 115, 117-118, 122, 125, 134-135, 138, 141, 176, 179, 185
Sacru, 8-11, 15-16, 18-27, 29, 35-37, 41, 43-45, 48, 50-52, 64, 67, 74, 87-90, 93-94, 100, 102-104, 107, 109, 112, 123, 130-131, 146, 153, 158-160, 162-163, 172, 175, 183-184, 189, 191, 195
Satanism, 132, 136-138, 192
Sectă, 12, 19, 48, 130, 141, 157-159, 163, 165-166, 181, 185, 196
Secularizare, 138, 157-159
Simbol, 29, 36, 70, 85, 99, 102, 184
Sincretism, 8, 75, 92, 116, 121, 129-130, 160, 163, 167-169, 177-178, 180-181
Soteriologie, 47, 196
Spirit, 11, 18, 23, 28-29, 32-33, 41, 45-46, 51, 66, 75, 78-79, 81, 102, 106, 114, 116-118, 125-128, 131, 140, 145-146, 148-150, 169-171, 181, 184, 189, 195
Strămoş, 19, 21, 23-24, 28-29, 31-33, 41, 43, 50-51, 63-64, 66, 68-69,79-80, 87, 99-101, 104, 107, 111, 117, 123, 134, 147, 162, 170-171, 174-175, 179, 180, 184, 196

Suflet, 16, 19-20, 22, 31-32, 36, 41-45, 72, 75, 78-81, 98, 101, 104, 116, 118, 129-130, 133, 140, 144-146, 148-150, 164, 169, 176, 179

Ş

Şamanism, 8, 11, 26, 52, 86, 122-123, 127, 144-146, 150-153, 171, 192

T

Tabu, 28-29, 33-34, 36-37, 43-44, 48, 66, 98, 124, 189, 195

Taumaturg, 68, 124, 184, 196

Teofanie, 27, 196

Totem (totemism), 16-17, 23, 28-29, 33-37, 43-45, 48, 51, 66, 124, 189, 195

Tradiţie, 7, 17-18, 20, 23, 33, 37, 47-48, 51, 66-68, 88, 93, 117, 127, 130-131, 151-152, 159-162, 165-166, 173, 176-177, 181, 186

V

Vodu, 100-101, 107, 111, 117, 178-180

Vrăjitorie, 8, 26, 49, 87, 116, 122-127, 129, 132-137, 139-142, 151-153, 169, 173, 178, 192

Indice geografic

Arii geografice, ţări, regiuni, etnii

Arii geografice şi culturale

Africa, 29, 32, 58-59, 76-77, 93, 98-99, 104, 106, 110-111, 117, 133-134, 139-140, 159, 162-163, 165, 168-169, 174-175, 180, 183, 185-186
America centrală, 104
America de Nord, 129, 147, 152-153, 172, 174
America de Sud, 68, 146
Anglia, 73
Asia, 47, 99, 104, 145, 152, 184
Eurasia, 149, 192
Europa, 111, 116, 132-133, 135, 142, 192
Indo-european (ansamblul), 11, 52, 86
Melanezia, melanezian, 35-36, 49, 60, 79, 103, 128-129, 169, 174
Oceania, 103, 110, 134, 145, 162, 186
Orientul Mijlociu, 68, 180, 186
Polinezia, polinezian, 35, 37, 68, 98, 104
Scandinavia, 69

Societăţi antice şi precolumbiene
Asiria, Assur, 184 azieci, 29, 58, 78, 107
Babilon, 184
Evrei, 7, 12, 36, 67, 113
Egiptul antic, Egipt, 11, 16, 25-26, 71, 77, 113
Fenicia, 184

Greci, 11, 29, 68, 75-77, 113
Grecia, Atena, grec, 7, 11, 26, 29, 32, 59, 61, 68, 75-77, 86, 113, 195
Hititi, 24
Incaşi, 104
India vedică, 25, 69, 184
Israel (Regatul lui), 184
Mayaşi, 29
Roma, 8, 26, 32, 68, 69, 184
Romani, 11-12, 16, 29, 38, 43, 57-58, 70, 80, 86, 104, 105, 113
Romei, 7
Sumer, 16

Ţări

Algeria, 186
Anglia, 73
Australia, 30, 59, 81, 98, 103, 109, 123
Bali, 116
Benin, 29, 30, 36, 114, 127, 174
Birmania, 49
Brazilia, 51, 62, 81, 174, 178-180
Burkina, 110, 163, 183
Burundi, 169
Camerun, 110, 116, 126, 139

Canada, 52, 103-104, 147
Chile, 33, 150
China, 32-33, 52, 104-105, 169, 184
Coasta de Fildeş, 99, 140, 169, 180
Congo, 116, 177
Coreea, 145, 152, 159, 165
Fiji, 35, 99
Franţa, 10, 52, 73, 113, 129, 133, 138, 153, 179-180
Gabon, 80, 180
Germania, 41, 73, 135, 153, 186
Ghana, 79, 175
Guineea, 31
Haiti, 117, 178
India, 11, 25, 41, 49, 69, 78, 87, 97, 104, 106, 112-113, 165, 175, 184-185, 191
Indonezia, 145, 186
Iran, 165, 186
Italia, 116
Japonia, 8, 29, 32, 68, 152, 159, 165, 184
Kenya, 110
Laos, 180
Madagascar, 112, 117, 175, 190
Malawi, 116
Mali, 33, 36, 50, 58, 79, 88, 183

Melanezia, 49, 60, 103, 129, 169, 174
Mexic, 78, 147, 174, 196
Niger, 116
Nigeria, 93, 163, 175, 183-184
Noua Caledonie, 51, 79
Noua Guinee, 50, 99, 103, 173
Noua Zeelandă, 99, 169 Peru, 78, 150, 152
Polonia, 185
Senegal, 30, 163
Singapore, 152
Spania, 73
Statele Unite, 52, 103-104, 124, 137, 148-149, 153, 159, 165, 170, 185, 187, 196
Sudan, 49, 134, 163, 183
Tanzania, 134, 163
Togo, 79, 100, 110-111, 134, 175, 180, 191
Turcia, 66
Turkmenistan, 33
Uganda, 36, 49, 107, 117, 169, 183
Vietnam, 116
Zair, 31, 140, 171, 178, 180
Zambia, 134

Regiuni, state, departamente

Alaska, 103
Amazonia, 33, 179
Andaman (insulele), 49
Bering, strâmtoarea, 112
Berry, 136
Bresse, 136
Bretania, 9, 161
California, 147
Columbia Britanică, 98
Dakota, 52, 78
Dobu (insula), 49, 142
Limousin, 160
Manciuria, 151
Marchize (Insulele), 99
Mayenne, 136
New Mexico, 99
Nilul superior, 77
Noua Caledonie, 51, 79
Patagonia, 103
Siberia, 9, 145-147, 149, 151
Tibet, 145
Transvaal, 183
Trobriand, 66, 91

Etnii şi grupuri etnice

Africa acholi, 169
Akan, 99
Akoun, 65, 190
Ashanti, 104
Azande, 49, 134, 142
Bambara, 50, 79, 88, 104, 183
Bantu, 17, 98, 174, 179
Bayaka, 178
Beti, 126, 142
Bobo, 76
Bwa, 183
Dinka, 49
Diola, 30
Dogon, 50, 65, 106
Duala, 76
Ewe, 29, 76, 79, 100-101, 110, 134
Ewondo, 110
Fang, 80
Fon, 29, 36, 104, 114-116
Hausa, 116-117
Jukun, 183
Kikuyu, 127, 171, 174, 177
Kissi, 50

Kotoko, 29
Lobi, 110
Lovedu, 183, 184
Lugbara, 107
Minianka, 183
Mofu, 116
Mossi, 163, 185
Mundang, 9, 114
Nandi, 110
Ndembu, 91, 134
Nuer, 49, 58, 97-98, 102, 104, 106, 183
Nyakyusa, 134
Nyoro, 36, 117, 183-184
Rukuba, 104, 184
Sara, 110
Shilluk, 77, 183-185
Songhai, 116
Swahili, 163
Swazi, 185
Tallensi, 79
Teke, 116
Tonga, 68, 98, 116
Tuaregi, 58
Tutsi, 76

Wolof, 117
Yoruba, 29, 93, 114, 175, 178-179
Zulu, 116, 127, 177
America algonkini, 36, 67
Amerindieni, 62, 78, 112, 149, 152
Araucan, 150
Blackfoot, 68
Bororo, 62
Cherokee, 153
Eschimoşi, 52, 112, 145-146, 149-150
Ge, 62
Guajiro, 149-150
Haida, 147-148
Hidatsa, 68
Huron, 36
Jivaro, 153
Kwakiutl, 117, 145
Navajo, 49, 142, 172
Ojibwa, 33, 124
Pawnee, 68
Piute, 170
Pueblo, 147
Sioux, 36, 52, 78, 127, 149, 152-153
Tlingit, 98

Tupi-guarani, 173, 177
Yagua, 150
Yaqui, 152
Yuki, 149
Zuni, 99
Asia bureaji, 150
Hindu-şi, 174
Samoezi, 149
Turco-tătari, 149
Tunguşi, 145
Europa tigani, 160
Oceania orakaiva, 99, 173
Papuaşi, 9, 110, 173-175
Aborigeni, 29-30, 99
Tikopian, 36
Arunta, 99, 109, 123
Tonga, 68, 98, 116
Kanak, 51, 79
Trobriandezi, 49, 60, 66, 91
Karadjeri, 59
Urabanna, 99
Manu, 49
Warramunga, 98
Maori, 38

Wiradjuri, 81